PHILIPP LERSCH

AUFBAU DER PERSON

Zehnte Auflage

19 66

JOHANN AMBROSIUS BARTH MÜNCHEN

Erste Auflage unter dem Titel:
Der Aufbau des Charakters 1938
Zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage 1942
Dritte, durchgesehene Auflage 1948
Vierte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage unter dem Titel: Aufbau der Person 1951
Fünfte, gegenüber der vierten unveränderte Auflage 1952
Sechste, erweiterte und verbesserte Auflage . . 1954
Siebente, durchgesehene Auflage 1956
Achte, überarbeitete Auflage 1962
Neunte Auflage 1964
Zehnte Auflage 1966

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten
© 1962 by Johann Ambrosius Barth München · Printed in Germany
Satz und Druck: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten

AUS DEM VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

Die vierte Auflage meines Buches hat eine weitgehende Änderung erfahren, die bis in den Titel hineinreicht und einer Neugestaltung gleichkommt. In den letzten zwölf Jahren sind mir zwei Dinge immer klarer geworden, die mir schon bei der ersten Abfassung des Buches nicht verborgen waren. Einmal, daß eine Charakterkunde, der es um die Erfassung individueller seelischer Eigenarten geht, immer schon eine allgemeine Psychologie voraussetzt und ohne sie nicht möglich ist. Und zum anderen, daß eine solche allgemeine Psychologie ihre Aufgabe nur dann erfüllt, wenn es ihr gelingt, das seelische Leben so darzustellen, daß nicht bloß ein mosaikartiges, oft beziehungsloses Nebeneinander zahlreicher Einzeltatsachen entsteht, sondern das Ganze des Lebenszusammenhanges sichtbar wird, innerhalb dessen jede Einzeltatsache ihren Ort und ihre Bedeutung hat.

Diese beiden Einsichten sind es, von denen die Neugestaltung des Buches bestimmt wurde. Schon die früheren Auflagen enthielten — vor allem in den Abschnitten über die Gefühle und Strebungen — ausführliche Erörterungen allgemeinpsychologischer Art, von denen erst die Ausblicke ins Charakterologische gewonnen wurden. In der neuen Fassung wird die allgemeine Psychologie zu ihrem vollen Umfang ausgeweitet. Es werden vor allem die Grundtatsachen des sinnlichen Bemerkens (Wahrnehmens), des vorstellenden Vergegenwärtigens, des denkenden Erfassens, des Gedächtnisses, der Phantasie und des Unbewußten in die Darstellung einbezogen. Auch die Gliederung nach Schichten hat eine Erweiterung erfahren durch die Einbeziehung des Lebensgrundes. Denn es ist sicher, daß das Leben das umgreifende Ganze darstellt, in das alles Seelische eingebettet ist.

Aufs Ganze gesehen aber bedeutet die Forderung, die Einheit des Lebenszusammenhanges aufzuzeigen, innerhalb dessen die mannigfaltigen seelischen Vorgänge und Zustände ihren Ort und ihre Bedeutung haben, nichts anderes und nichts weniger als dies, daß die allgemeine Psychologie den Horizont einer Gesamtauffassung vom Menschen und seiner Stellung in der Welt gewinnen muß, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Der Altmeister der italienischen Psychologie, A. Gemelli, spricht in seiner 1947 erschienenen »Introduzione alla psicologia« von der »Enthumanisierung des Menschen« und bezeichnet diese als einen neuralgischen Punkt der modernen Psychologie. Es ist meine Überzeugung, daß die Psychologie heute vor der Aufgabe steht, jenen neuralgischen Punkt zu überwinden, indem sie ihre Einzelerfahrungen auf die höhere Ebene eines Gesamtbildes vom Menschen zu heben sucht.

Dies ist das Grundanliegen der hier erscheinenden Neugestaltung. Es ist klar, daß dabei der in den früheren Auflagen im Vordergrund stehende charakterologische Gesichtspunkt zwar nichts an Bedeutung verliert, wohl aber aus seiner Vorzugsstellung etwas zurücktritt und einer unter anderen wird. Damit ist es auch notwendig geworden, den Begriff des »Charakters« im Titel des Buches preiszugeben und durch den allgemeineren, noch keine individuelle menschliche Prägung, wohl aber die Grundform menschlichen Seins umschreibenden Begriff der »Person« zu ersetzen.

München, Juli 1950 Philipp Lersch

VORWORT ZUR ACHTEN AUFLAGE

Neben gelegentlichen stilistischen Neuformulierungen und einigen sachlichen Ergänzungen, die – um den Umfang des Buches nicht allzusehr zu erweitern – einige Streichungen notwendig machten, kam es mir in dieser Auflage auch darauf an, mehr noch als bisher den doppelten Aspekt zur Geltung zu bringen, unter dem das menschliche Seelenleben gesehen werden muß: die intrapersonale Gliederung der seelischen Zustände und Vorgänge nach dem Modell der Schichtung und den innerweltlich-dialogischen Charakter des psychischen Lebens nach dem Modell des seelischen Funktionskreises. Anlaß hierzu war die Tatsache, daß bei Berichten und Zitierungen mein Buch meist nur als Beispiel einer Schichttheorie figurierte, so als ob es sich in ihm lediglich handelte um die Darstellung des inneren Feldes seelischen Geschehens.

Die Rolle, die in meiner Darstellung das Modell des seelischen Funktionskreises spielt, weist nachdrücklich genug darauf hin, daß das menschliche Seelenleben nicht nur gesehen werden darf als ein in sich gegliedertes und in der Einheit der Person zusammengefaßtes System von Vorgängen und Zuständen, sondern daß es bei aller Geschlossenheit im Singular der Person nicht abgeschlossen ist nach außen, daß es gesehen werden muß als das, was es immer auch ist, nämlich als ein Geschehen, ein Dialog zwischen dem seelischen Subjekt und der Welt, von beiden Seiten dieses Bezuges her determiniert. Genau dies ist es, was auch William Stern meint, wenn er die Person als »selbstbezogen« und zugleich als »offen für die Welt um sie herum« bezeichnet. Ich habe schon in meiner Leipziger Antrittsvorlesung [»Seele und Welt«, 1941] gegen das für die Psychologie fatale Theorem von der »Binnenhaftigkeit des Seelischen« Stellung genommen.

München, im Herbst 1961 Philipp Lersch

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

ALLGEMEINES UND GRUNDSÄTZLICHES

1. Der Bereich der Seelenkunde 17
   a) Die Merkmale des Lebens 18
   Wachstum und Entwicklung S. 18 – Ganzheit, Struktur, Integration S. 19 – Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung S. 21 – Kommunikation S. 22 – Anpassung S. 23 – Eigentätigkeit und Sich-Verhalten S. 24 – Die Zeitlichkeit des Lebens S. 25 – Fortpflanzung und Vererbung S. 28
   b) Der Funktionskreis des Erlebens 28
   c) Leben und Erleben 32
   d) Die Eigenart des Seelischen im Zeichen der Lebensmerkmale 34
   Seelisches Leben als Entwicklung S. 34 – Ganzheit, Struktur und Integration des seelischen Lebens S. 36 – Die Rolle der Selbsterhaltung und Selbstregulierung im seelischen Leben S. 41 – Das seelische Leben als kommunikativer Prozeß S. 42 – Anpassung als seelisches Prinzip S. 43 – Seelisches Leben als Eigentätigkeit und Sich-Verhalten S. 44 – Die Zeitlichkeit des Erlebens S. 46 – Fortpflanzung und Vererbung im seelischen Bereich S. 49 – Die überbiologische Thematik menschlichen Erlebens S. 50

2. Die Fragestellungen der Seelenkunde 51
   a) Allgemeine Psychologie 52
   Systematik und Klassifikation S. 52 – Phänomenologie S. 55 – Aetiologie S. 56
   b) Entwicklungspsychologie 56
   c) Charakterologie 57
   Der Begriff des Charakters S. 58 – Dispositionen als Eigenschaften S. 59 – Integration und Struktur der Dispositionen S. 62
   d) Sozialpsychologie 67
   e) Die anthropologische Fragestellung 70
   f) Die Aufgabe einer Psychologie der Person 74

3. Mittel und Wege seelenkundlicher Forschung 77
   a) Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung 78
   b) Gelegenheitsbeobachtung und Experiment 85
   c) Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methode 89

4. Wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Seelenkunde 94

Hauptteil

DER AUFBAU DER PERSON

Vorerörterung 99
Die Modellvorstellung der Schichtung S. 99 – Vorentwurf der Gesamtdarstellung S. 103

1. Abschnitt: DER LEBENSGRUND 107

a) Das organische Leibgeschehen als Bedingung seelischen Lebens 107
b) Die Leib-Seele-Einheit 111
c) Die Spiegelung der Person im Lebensgrund 116
d) Das Erleben des Lebensgrundes 118

2. Abschnitt: DER ENDOTHYME GRUND 121

1. Kapitel: DIE ANTRIEBSERLEBNISSE (TRIEBE UND STREBUNGEN) 122

1. Wesen und Bedeutung der Antriebserlebnisse 123
2. Das Problem der Spezifizierung und Gliederung 125
3. Die Arten der Antriebserlebnisse 131

A) Die Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins 135
a) Der Tätigkeitsdrang 135
b) Das Genußstreben 137
c) Die Libido 140
d) Der Erlebnisdrang 143

B) Die Antriebserlebnisse des individuellen Selbstseins 147
a) Der Selbsterhaltungstrieb 147
b) Der Egoismus 149
Selbsterhaltungstrieb und Egoismus S. 149 – Der gesunde Egoismus S. 153 – Die Selbstsucht S. 153 – Die Selbstlosigkeit S. 156 – Der Kollektiv-Egoismus S. 157
c) Der Wille zur Macht 157
d) Der Geltungsdrang 161
Thematik des Geltungsdrangs S. 161 – Die Geltungssucht S. 164
Exkurs über das Anspruchsniveau 167
e) Der Vergeltungsdrang 169
f) Das Eigenwertstreben 172

C) Die Antriebserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins 175
a) Die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe 176
α) Die Strebung des Miteinanderseins (Gesellungsdrang) .. 177
Die Thematik des Gesellungsdrangs S. 177 – Der Grad der mitmenschlichen Bezogenheit S. 178
β) Die Strebungen des Füreinanderseins 180
Wohlwollen und Helfenwollen S. 180 – Die Formen der mitmenschlichen Liebe S. 181 – Die Arten der mitmenschlichen Gesinnung S. 184
b) Das Streben der schaffenden Teilhabe (Schaffensdrang) 190

c) Die Strebungen der wissenden Teilhabe (Interessen) 193
d) Das Streben der liebenden Teilhabe (Liebe zu etwas) 195
e) Die Strebungen der verpflichtenden Teilhabe 198
f) Die Strebungen der enthebenden Teilhabe 200
4. Die Mannigfaltigkeit der Antriebserlebnisse 205
5. Konvergenz und Divergenz der Strebungen 208
6. Das individuelle Schicksal der Strebungen 209
Frustration S. 210 – Strebungen und Fähigkeiten S. 212
7. Die Stärke der Strebungen 213

2. Kapitel: DIE GEFÜHLSREGUNGEN 215

1. Antriebserlebnisse und Gefühlsregungen 215
2. Die Rolle der Gefühlsregungen im seelischen Leben 218
3. Zur Phänomenologie der Gefühlsregungen 221
4. Die Arten der Gefühlsregungen 226

A) Die Gefühlsregungen des lebendigen Daseins 230
Der Schmerz S. 230 – Die Lust S. 232 – Die Langeweile S. 233 – Überdruß und Widerwille S. 233 – Ekel und Abscheu S. 234 – Vergnügen und Ärger S. 235 – Freude und Trauer S. 236 – Entzücken und Entsetzen S. 239

B) Die Gefühlsregungen des individuellen Selbstseins 240
a) Die Gefühlsregungen der Selbsterhaltung 240
Das Erschrecken S. 240 – Die Aufregung S. 241 – Die Wut S. 243 – Die Furcht S. 244 – Vertrauen und Mißtrauen S. 245
b) Die Gefühlsregungen des Egoismus, des Machtstrebens und des Geltungsdranges 246
Die Regungen der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit S. 246 – Der Neid S. 247 – Die Eifersucht S. 248 – Triumph und Niederlage S. 248 – Sich-geschmeichelt-fühlen und Sich-verletzt-fühlen S. 248
c) Die Gefühlsregungen des Vergeltungsdranges 249
Die Genugtuung S. 249 – Die Schadenfreude S. 249 – Das Gefühl der Dankbarkeit S. 250
d) Die Gefühlsregungen des Eigenwertstrebens 250
Minderwertigkeitserlebnis und Scham S. 250 – Selbstachtung, Selbstverachtung und Reue S. 251

C) Die transitiven Gefühlsregungen 253
a) Die mitmenschlichen Gefühlsregungen 253
α) Die Gefühlsregungen des Miteinanderseins 253
Sympathie und Antipathie S. 253 – Achtung und Verachtung S. 254 – Verehrung und Spott S. 256
β) Die Gefühlsregungen des Füreinanderseins 257
Das Mitgefühl (Mitfreude und Mitleid) S. 257 – Die mitmenschliche Liebe S. 262 – Erotische und humane Liebe S. 267 – Die Liebefähigkeit S. 269 – Der mitmenschliche Haß S. 270

b) Die Gefühlsregungen der schaffenden und der wissenden Teilhabe .. 271
Die Schaffensfreude S. 271 – Die noëtischen Gefühle S. 271
c) Die Gefühlsregungen der liebenden und der verpflichtenden Teilhabe .. 272
Die Ergriffenheit der Liebe zu etwas S. 272 – Die normativen Gefühle S. 273
d) Die Gefühlsregungen der enthebenden Teilhabe .. 275
Die künstlerische Ergriffenheit S. 276 – Die metaphysischen Gefühle S. 277 – Die religiöse Ergriffenheit S. 279
e) Gemüt und Gewissen .. 280
Das Gemüt S. 280 – Das Gewissen S. 283
D) Die Schicksalsgefühle .. 285
Die Erwartung S. 286 – Die Hoffnung S. 287 – Befürchtung und Sorge S. 288 – Die Resignation S. 290 – Die Verzweiflung S. 291
E) Gefühlskombinationen .. 293
5. Individuelle Unterschiede .. 295
a) Der Erlebnisbereich .. 295
b) Die Erlebnisfähigkeit .. 295
c) Die Ansprechbarkeit des Erlebens .. 298
d) Die Tiefe des Erlebens .. 299

3. Kapitel: DIE STATIONÄREN GESTIMMTHEITEN DES ENDOTHYMEN GRUNDES .. 301
1. Das Lebensgefühl .. 304
A) Die leiblichen Gefühlszustände .. 304
B) Die Stimmungen .. 306
a) Die Arten der Lebensgrundstimmung .. 307
Die Heiterkeit S. 307 – Die Lustigkeit (Vergnügtheit) S. 310 – Die Traurigkeit (Schwermut) S. 311 – Der Mißmut (Verdrossenheit) S. 313
b) Der Stimmungsverlauf .. 314
Die Stimmungslabilität S. 315 – Die Stimmungsperiodizität S. 316
c) Die Erregungsformen des Lebensgefühls .. 316
Die Angst S. 316 – Die Ekstase S. 319
2. Das Selbstgefühl .. 321
A) Das Eigenmachtgefühl .. 322
Arten des Eigenmachtgefühls S. 322 - Die Empfindlichkeit des Eigenmachtgefühls S. 326
B) Das Selbstwertgefühl .. 327
a) Der Schwerpunkt des Selbstwertgefühls .. 328
b) Grade und Arten des Selbstwertgefühls .. 328
Das gehobene Selbstwertgefühl S. 328 – Das Minderwertigkeitsgefühl S. 334
c) Die Empfindlichkeit des Selbstwertgefühls .. 337

C) Zufriedenheit und Unzufriedenheit .. 338
3. Das Weltgefühl .. 339
Der Ernst S. 339 – Optimismus und Pessimismus S. 340 – Das nihilistische Weltgefühl S. 341 – Das Weltgefühl des Humors S. 343
3. Abschnitt: DER AUSSENBEREICH DES ERLEBENS .. 347
1. Kapitel: WELTINNEWERDEN UND WELTORIENTIERUNG .. 349
1. Das sinnliche Bemerken .. 350
A) Grundbegriffe .. 350
Die Wahrnehmung S. 350 – Reiz und Empfindung S. 350 – Empfindung und Wahrnehmung S. 351
B) Die niederen Sinnesbereiche .. 353
Die Sinnesorgane der Haut S. 353 – Der kinästhetische Sinn S. 355 – Geschmack- und Geruchsinn S. 356 – Die niederen Sinne als Organe der Weltorientierung S. 357
C) Die höheren Sinnesbereiche .. 360
Der Gehörsinn S. 361 – Der Gesichtssinn S. 363
D) Das Gestaltprinzip .. 371
Das Faktum der Gestaltwahrnehmung S. 373 – Zur Erklärung des Gestaltprinzips S. 376 – Die Urphantasie S. 384 – Die endothyme Mitbedingtheit der Wahrnehmung S. 386
E) Die Empfindlichkeit der Sinne .. 387
Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien S. 387 – Das Gesetz der Reizschwelle S. 388 – Das Gesetz der Unterschiedsschwelle S. 392
F) Das Konstanzprinzip .. 394
Die Konstanz der Farben S. 394 – Die Größenkonstanz S. 395 – Die Gestaltkonstanz S. 396
2. Das vorstellende Vergegenwärtigen .. 398
A) Eigenart und Bedeutung der Vorstellungen .. 398
Wahrnehmung und Vorstellung S. 398 – Die anthropologische Bedeutung der Vorstellungen S. 401 – Erinnerungs- und Phantasievorstellungen S. 401
B) Das Erinnerungsgeschehen .. 402
a) Formen des Erinnerungsgeschehens .. 403
Gebundene und ungebundene Erinnerungsvorstellungen S. 403 – Markierte und unmarkierte Erinnerungsvorstellungen S. 404 – Freisteigende und herbeigerufene Erinnerungsvorstellungen S. 404 – Zur Entwicklung des reproduktiven Gedächtnisses S. 405
b) Gesetzmäßigkeiten des Erinnerungsgeschehens .. 406
Aufmerksamkeit und Gefühlsvalenz S. 406 – Die Bedeutsamkeitsganzheit S. 407 – Die Beziehung zu Bekanntem S. 408 –

Der Umfang des Wahrgenommenen S. 408 – Die Häufigkeit der Wahrnehmung S. 409 – Die Latenzzeit S. 409 – Das Alter der Einprägung S. 411 – Die Assoziationen S. 411

c) Erinnerungsstörungen 416
Erinnerungsausfälle (Amnesien) S. 417 – Erinnerungstäuschungen (Paramnesien) S. 419

C) Die Vorstellungsphantasie 420

a) Die Formen der Vorstellungsphantasie 421
Die Spielphantasie S. 421 – Wunsch- und Furchtphantasie S. 423 – Die planende Phantasie S. 424 – Die schöpferische Phantasie S. 425

b) Die Bedeutung der Phantasie im Lebenszusammenhang 427

3. Das denkende Erfassen 431

A) Die Sprache als Medium des Denkens 432

B) Die Vollzugsformen des Denkens 436

a) Die Begriffsbildung 437
Vorstellung und Begriff S. 437 – Zur Entwicklung der Begriffsbildung S. 440

b) Urteilen und Schließen 442
Urteil und Begriff S. 442 – Das Urteil als »Feststellung« S. 442 – Urteil und Schluß S. 443 – Zur Entwicklung der Urteilsfunktion S. 444

C) Der Verlauf des Denkens 445

D) Zur Rolle des Denkens im Lebenszusammenhang 447
Die intellektuell-instrumentale Funktion des Denkens S. 447 – Die geistig-ideelle Funktion des Denkens S. 449

4. Das Verhältnis der Stufen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung 453
Die Verflechtung von vorstellendem Vergegenwärtigen und sinnlichem Bemerken S. 454 – Die Verflechtung des denkenden Erfassens mit dem vorstellenden Vergegenwärtigen S. 454 – Die Verflechtung von denkendem Erfassen und sinnlichem Bemerken S. 455 – Bildeindruck und Sacherfassung S. 455 – Vorblick auf den personellen Oberbau S. 457

2. Kapitel: DAS WIRKENDE VERHALTEN (HANDELN) 459

1. Wesenszüge der Handlung 459
Die Reflextheorie der Handlung S. 459 – Die »Gerichtetheit« (Intentionalität) der Handlung S. 460 – Die Handlung als Antwort auf eine Situation S. 460 – Die Handlung als Antwort der psychosomatischen Ganzheit S. 461 – Der Gestaltcharakter der Handlung S. 461 – Der Bewegungsentwurf S. 462 – Die Bewegungsphantasie S. 462 – Weltinnewerden und wirkendes Verhalten S. 463

2. Die Arten der Handlung 464

A) Die Handlung im Aspekt der Lebensleistung 466

a) Die Instinkthandlung 466
Die Merkmale der Instinkthandlung S. 467 – Instinkthandlung und Reflexbewegung S. 468 – Die »Instinktreife« S. 470 – Zur Frage der Erklärung des Instinktes S. 471

b) Die Erfahrungshandlung 471
Erfahrungshandlung und Gedächtnis S. 472 – Die Erfahrungshandlungen bei Mensch und Tier S. 472 – Zur Erklärung erlernter Verhaltensweisen S. 473

c) Das einsichtige (intelligente) Verhalten 475
Tierische Intelligenz S. 475 – Intelligenz als Leistungsbegriff S. 476 – Menschliche Intelligenz S. 476 – Einsichtiges Verhalten und Denken S. 478

d) Zweckneutrale Handlungen 479

B) Die Handlung im Aspekt des seelischen Aufbaus 481

a) Die antriebsunmittelbaren Handlungen 481

b) Die Willenshandlungen 482
Der Begriff des Wollens S. 483 – Zur Phänomenologie des Wollens S. 483 – Zur Entwicklung des Wollens S. 485 – Die einfache Willenshandlung S. 487 – Die automatisierten Handlungen S. 489 – Die Wahlhandlung S. 490 – Zur Frage der Willensfreiheit S. 492

4. Abschnitt: DER PERSONELLE OBERBAU 495

1. Kapitel: DER AUSSENBEREICH DES ERLEBENS UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER SCHICHTUNG 495
Denken und Wollen als Ichfunktionen S. 495 – Der Begriff des personellen Oberbaus S. 496 – Das personale Selbst S. 497 – Funktionskreis des Erlebens und Aufbau der Person S. 499

2. Kapitel: CHARAKTEROLOGIE DES PERSONELLEN OBERBAUS .. 501

1. Der noëtische Habitus 502
Die Abstraktionsfähigkeit S. 502 – Anschauliches und unanschauliches Denken S. 503 – Die Urteilsfähigkeit S. 504 – Die Fähigkeit zu folgerichtigem und geordnetem Denken S. 504 – Endothymes Leben und Denken S. 505 – Der Wille im Denken S. 506 – Die Selbständigkeit des Denkens S. 507 – Richtung des Denkens und Weite des noëtischen Horizontes S. 509 – Die Beweglichkeit des Denkens S. 510 – Intelligenz und Geistigkeit S. 511

2. Die Willensartung 513
Die Entschlußfähigkeit S. 513 – Die Selbständigkeit der Zielsetzung S. 516 – Der Begriff der Willenskraft S. 518 – Einsatzrichtungen des Willens (innere und äußere Willenshaltung) S. 520 – Die Anstrengungsbereitschaft S. 526 – Die Technik des Wollens S. 527 – Zusammenfassung und ergänzende Hinweise S. 528

5. Abschnitt: DIE TEKTONIK DER PERSON 530

Die Integration der Schichten S. 530 – Das Verhältnis von endothymem Grund und personellem Oberbau S. 531

1. Kapitel: DIE EINSEITIGE AKZENTUIERUNG DER SEELISCHEN SCHICHTEN 534

1. Aktuelle Verschiebungen des Erlebnisakzentes 534
Die Erfahrungen der Massenpsychologie S. 534 – Das Phänomen des Traumes S. 535

2. Charakterologische Verschiebungen des Erlebnisakzentes 542
Gefühls- und Verstandesmensch S. 542 – Stimmungsmensch, triebhafter Mensch und Willensmensch S. 546 – Die endothyme Akzentuierung des kindlichen Erlebens S. 550

2. Kapitel: DIE DISSOZIATION DER SEELISCHEN SCHICHTEN 551

1. Ursachen und Folgen der Dissoziation 551
Endothyme Versandung S. 552 – Die Verdrängung S. 552

2. Der Traum als Ausgleich 554
Traum und Schlaf S. 554 – Die Frage nach der Bedeutung des Traumes S. 555 – Die Ursachen des Traumes S. 557 – Der Traum als Nachholung S. 559 – Die Traumtheorie Freuds S. 559 – Der Traum als Er-gänzung S. 562 – Der Traum als Selbstbegegnung S. 563

3. Kapitel: ECHTHEIT UND UNECHTHEIT 565
Phänomenologie der Unechtheit S. 565 – Wurzeln der Unechtheit S. 577 – Zur Charakterologie der Unechtheit S. 583 – Zur Anthropologie von Echtheit und Unechtheit S. 587

6. Abschnitt: DAS PROBLEM DES UNBEWUSSTEN 594

1. Die Aktualitätsstufen des Erlebens 595
Schlichtes Erleben und Bewußtsein S. 595 – Die Bewußtheit S. 597 – Verteilung der Aktualitätsstufen S. 598 – Leben als Vorstufe des Erlebens S. 599 – Das Gesetz der Kontinuität S. 600 – Aufmerksamkeit und Apperzeption S. 601

2. Die Bedeutungen des Begriffes »Unbewußt« 604
Das Ungewußt-Unbewußte S. 604 – Das Unreflektiert-Unbewußte S. 608 – Das Bewußtlos- (Vital-) Unbewußte S. 611 – Das Dispositionell-Unbewußte S. 619 – Das Verdrängt-Unbewußte S. 624 – Das Kollektiv-Unbewußte S. 629

ABSCHLUSS: 638
Der Begriff der »Tiefenpsychologie« S. 638 – Die Einheit der Psychologie S. 640

Namenverzeichnis 643

Sachverzeichnis 647

EINLEITUNG

ALLGEMEINES UND GRUNDSÄTZLICHES

Dieses Buch hat es zu tun mit den Grundtatsachen des menschlichen Seelenlebens. Schon beim Tier haben wir seelische Vorgänge und Zustände mit Sicherheit anzunehmen. Wir erschließen sie aus seinem Verhalten, so etwa aus seinen Reaktionen der Flucht und des Angriffs in Situationen der Gefahr. Vor allem aber der Mensch ist beseeltes Wesen. Was sich – aufsteigend aus der Tiefe unseres Inneren und angeregt durch die Begegnung mit unserer Umwelt – in uns vollzieht als der Wechsel unserer Gefühle und Stimmungen, unserer Erregungen und Leidenschaften, als der Drang unserer Triebe und Strebungen, als der Ablauf unserer Entschlüsse und Handlungen, als das Spiel unserer Vorstellungen und Gedanken, mit denen wir die Weiten von Raum und Zeit umgreifen – all das ist es, worin sich unser auf die Welt entworfenes Dasein von der Geburt bis zum Tode entfaltet und erfüllt. Seelisches Leben durchpulst aber nicht nur unser Inneres; es umströmt uns auch dauernd im Zusammenleben mit anderen, es begegnet uns in ihren Äußerungen, in ihrem Verhalten, ihrem Tun und ihren Werken. Es sieht uns an in der Unmittelbarkeit gegenwärtigen Geschehens und als Überlieferung vergangener Zeiten.

In solcher Weise verwoben in die Erfahrung des Alltags tritt das Erleben dem Menschen als eine Wirklichkeit gegenüber, die – ebenso wie die Wirklichkeit der ihn umgebenden physischen Welt – die Kräfte seines Geistes wachruft, sobald er die Stufe der Selbstbesinnung erreicht und gelernt hat, zwischen sich und der Welt zu unterscheiden. Wo immer das Genie des Dichters Menschenbilder anschaulich zu gestalten sucht, rührt es an das Leben der Seele. Aber nicht nur für den Dichter ist die seelische Wirklichkeit Gegenstand der Darstellung. Auch die theoretisch-systematische Betrachtung zieht sie in ihren Kreis und begründet damit jene Wissenschaft, die als Seelenkunde oder Psychologie bezeichnet wird. Es obliegt ihr, die mannigfachen Formen, in denen wir seelisches Leben an uns und an anderen erfahren, zur Kenntnis zu bringen und verständlich zu machen. Dieser Aufgabe soll auch die hier vorgelegte Darstellung dienen.

1. DER BEREICH DER SEELENKUNDE

Versteht die wissenschaftliche Psychologie ihre Aufgabe in der ganzen Breite des Bereiches, innerhalb dessen wir Seelisches antreffen, dann hat sie mit einer Besinnung auf das Faktum des Lebens zu beginnen. Denn seelische Zustände und Vorgänge sind immer nur möglich in lebendigen Wesen. Auch der Mensch ist zunächst und vor allem Lebewesen. Das, was wir Leben nennen, ist also das umgreifende Ganze, in das alles Seelische mit seiner

Mannigfaltigkeit eingebettet ist. Deshalb kann das Seelische nicht hinreichend verstanden werden, wenn es nicht auf dem Hintergrund der Lebensvorgänge und im Zusammenhang mit ihnen gesehen wird. Daß dies lange Zeit verkannt wurde, ist einer der Gründe für gewisse Fehlentwicklungen, die die wissenschaftliche Seelenkunde in ihrer Geschichte durchgemacht hat.

a) Die Merkmale des Lebens

Wenn also die Rede vom »seelischen Leben« keine Formel sein soll, in der durch zwei Worte ein und dasselbe ausgedrückt wird, dann muß der Begriff des »Seelischen« dem des »Lebens« eine neue Bestimmung hinzufügen. Und wenn dies so ist, kann das Seelische erst dann richtig gesehen werden, wenn man sich über die Eigenart des Lebens und der Lebensvorgänge im klaren ist.
Freilich: das innere Wesen des Lebens ist und bleibt ein Geheimnis der Schöpfung, das die menschliche Erkenntnis nicht zu durchdringen vermag. Wohl aber ist es möglich, in einem Vergleich der lebendigen, organischen Gebilde mit den unlebendigen, anorganischen einige Züge aufzuzeigen, die als Merkmale des Lebens zu gelten haben.

Wachstum und Entwicklung. — Ein erstes Merkmal, das bei einem solchen Vergleich — etwa einer Pflanze mit einem Stein — in den Blick rückt, ist das der Entwicklung. Alles Lebendige und nur Lebendiges entwickelt sich. Und versucht man, das Phänomen der Entwicklung zu bestimmen, dann wäre in einem ersten Gedankenschritt zu sagen, Entwicklung sei die Veränderung eines lebendigen Gebildes in der Zeit.
Nun zeigt allerdings auch der Stein einen Wandel seiner äußeren Gestalt im Ablauf der Zeit. Beim Stein jedoch beruht diese Veränderung wesentlich auf äußerer Einwirkung durch Witterung, Stoß und Schlag, während der Wandel, den wir bei der Pflanze im zeitlichen Verlauf ihres Daseins feststellen, sich nur sehr zum Teil aus äußeren Einwirkungen erklären läßt. Wir sind vielmehr gezwungen, besondere Tendenzen des Wachstums anzunehmen, die von innen her wirken und gesteuert werden: innere Bildekräfte, die darauf gerichtet sind, angelegte Möglichkeiten des Seins zu verwirklichen und dem Organismus nicht nur seine äußere Form, sondern auch seine innere Gliederung zu geben. Das Insgesamt dieser Bildekräfte läßt sich zusammenfassen unter dem metaphysischen Begriff der Gestaltidee oder dem biologischen des Bauplanes (v. Uexküll). So wirkt im Samen der Sonnenblume eine Gestaltidee ebenso wie im befruchteten menschlichen Ei. Diese im Vollzug der Entwicklung verwirklichte Gestaltidee ist es, was Aristoteles als Entelechie bezeichnet und was Goethe meint mit dem bekannten Wort von der geprägten Form, die lebend sich entwickelt.

Entwicklung ist also die sich zeitigende Selbstentfaltung und Selbstgestaltung des Organismus, der ein Plan, ein Vorentwurf, eine Idee des Ganzen als Wirkeinheit bestimmter Bildekräfte zugrunde liegt.
Dies ist freilich nicht im Sinne der im 17. und 18. Jahrhundert verbreiteten Präformationstheorie zu verstehen, nach der sämtliche Teile eines Lebewesens im Ei oder Samen unwahrnehmbar klein vorgebildet sind, so daß Entwicklung lediglich ein Größerwerden bedeutet. Der Prozeß der Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist nicht bloßes Wachstum, sondern er ist zunehmende Differenzierung.
Die *Differenzierung* wirkt sich in doppelter Richtung, morphologisch und funktional aus. Sie ist einerseits Herausbildung gestaltlich (morphologisch) besonderer Teile, mit der der Organismus vom Einfach-Ungegliederten zum Mannigfach-Gegliederten fortschreitet, und sie ist zugleich Spezialisierung der Funktion dieser Teile (etwa des Auges, des Ohres) im Lebenszusammenhang. So ist das befruchtete menschliche Ei ein verhältnismäßig einfaches, ungegliedertes Ganzes, das sich zu teilen beginnt, wobei die Teile zunächst einander gleichen, mit fortschreitender Entwicklung aber einander immer unähnlicher werden und als Arme, Beine, Herz, Lunge, Sinnesorgane usw. eine je besondere Funktion im Lebenszusammenhang übernehmen.
Nun ist es aber nicht so, daß die in der Differenzierung sich ausgliedernden und sowohl in ihrer gestalthaften Eigenart als auch in ihrer Funktion voneinander abgehobenen Einzelzüge als isolierte Teile auseinanderfallen. Sie verbleiben vielmehr im Wirkungszusammenhang des Ganzen. Wir umschreiben dieses Gesetz durch den Begriff der *Zentralisierung*.[1] Zentralisierung bedeutet also Eingebundenheit der ausdifferenzierten Teile mit ihren Funktionen in das Lebensganze.

Ganzheit, Struktur, Integration. — Damit wird das Faktum der *Ganzheit* zu einem weiteren Merkmal des Lebewesens. Alles Lebendige ist eine Ganzheit. Was damit gesagt ist, wird klar, wenn wir Ganzheit und Summe einander gegenüberstellen. Unter Summe verstehen wir eine Einheit, deren Teile »so nebeneinander geordnet sind, daß jeder von ihnen derselbe bleibt, gleichviel, ob er innerhalb der Summe als deren Teil oder für sich gedacht wird«.[2] Als Beispiel der summenhaften Einheit kann der ungegliederte und ungeordnete Haufen von Steinen oder ein Aggregat von Zahlen gelten. Die Teile sind in ihrem Stellungswert miteinander vertauschbar, die Einheit der Summe setzt sich aus den Teilen zusammen, sie ist eine bloße Und-Verbindung.
Ein völlig anderes gegenseitiges Verhältnis dagegen haben die Teile in der

[1] Vgl. auch H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1933
[2] H. R. Rickert, Grundprobleme der Philosophie, 1944, S. 60

Ordnung der Ganzheit. Die Teile der Ganzheit »lassen sich niemals nur in der Weise ... zusammenfassen, daß dies Ganze sich als bloße ›Summe‹ darstellt ... Jedes Glied bewahrt seine Eigenart nur im Zusammenhang mit dem ... Ganzen, zu dem es gehört«,[3] es hat einen bestimmten, unvertauschbaren Stellenwert im Zusammenhang des Ganzen. Als Beispiel mag die Melodie dienen. Wir kennen eine Melodie noch keineswegs, wenn uns nur die einzelnen Töne in beliebiger Reihenfolge angegeben werden. Wir kennen sie erst dann, wenn wir die Anordnung wissen, in der die einzelnen Töne im Ganzen der Melodie zu einander stehen. Insofern ist es berechtigt zu sagen, die Ganzheit sei mehr und etwas anderes als die Summe der Teile. Sie ist eine Wirklichkeit eigener, den Teilen übergeordneter Art, innerhalb der den Teilen ein bestimmter Stellenwert und eine je besondere Funktion zugewiesen wird. Das Ganze ist also eine höhere Ordnung als die Summe der unterscheidbaren Teile. Man bringt dies am besten dadurch zum Ausdruck, daß man sagt: die Summe setzt sich aus Teilen zusammen, das Ganze gliedert sich in den Teilen aus. Der Begriff des Gliedes weist auf den inneren funktionalen Zusammenhang des Ganzen hin. Die Gliederung selbst, die wir an einem Ganzen finden, insonderheit das Verhältnis von Über- und Unterordnung der Glieder im Funktionszusammenhang des Ganzen nennen wir *Struktur*. Struktur ist also der gefügehafte Aufbau der Glieder eines Ganzen. Eine solche Struktur hat jede Pflanze, jeder Baum, jeder lebendige Körper.

So viel zu den Kategorien (Grundbegriffen) Ganzheit und Struktur. Sie spielen bei der Aufhellung der Eigentümlichkeit des Lebens offenbar eine wichtige Rolle. Der Begriff der Ganzheit gibt die Möglichkeit klarzustellen, was unter dem die Entwicklung beherrschenden Gesetz der Zentralisierung gemeint ist. Er interpretiert es dahin, daß die in der Entwicklung sich ausdifferenzierenden Teile mit ihren spezifischen Funktionen nicht unverbunden nebeneinander, sondern im Gesamtverband eines Ganzen stehen. Wenden wir den Begriff der Struktur auf das Phänomen der Zentralisierung an, so ist zu sagen: »Die Zentralisierung bedeutet strukturelle Anordnung der sich ausdifferenzierenden Einzelglieder zum Zwecke der totalen Geschlossenheit, eine Anordnung und Gruppierung der Teile von dem Ganzen des lebendigen Gebildes aus.«[4]

Obschon nun gerade die Grundbegriffe Ganzheit und Struktur notwendig sind, um die eigentümliche Seinsweise der Gebilde des Lebens zu kennzeichnen, finden sich Ganzheit und Struktur keineswegs nur im Bereich des Lebendigen. Auch das rein mechanische Gebilde einer Maschine stellt eine strukturierte Ganzheit dar, d. h. jeder einzelne Teil hat seine Bedeutung nicht für

[3] H. R. Rickert, a. a. O., S. 61
[4] H. Werner, a. a. O., S. 37

sich — wie die Einzelzahl eines Aggregates —, sondern nur im Hinblick auf das Ganze. In diesem Sinne ist der Kristall ein Ganzes von besonderer Struktur. Dasselbe gilt auch von den geometrischen Figuren. Auch ein gleichseitiges Dreieck, ein Quadrat, ein Kreis sind strukturierte Ganzheiten. Ganzheit und Struktur sind demnach keine spezifisch biologischen Kategorien, so notwendig sie zur Verständlichmachung der Lebenserscheinungen auch sind.
Dennoch besteht ein Unterschied zwischen Ganzheit und Struktur einerseits der lebendigen, andrerseits der leblosen Gebilde. Er liegt im Verhältnis der Glieder zueinander. Für alle lebendigen Gebilde gilt der Satz, daß die Veränderung eines Gliedes der Ganzheit nicht auf dieses beschränkt bleibt, sondern sich auch auf andere Glieder auswirkt. Wenn an einer Maschine ein Glied in seiner Funktion gestört wird, steht zwar die Maschine als Ganzes still, die übrigen Teile jedoch bleiben unverändert. Anders ist es in einer lebendigen Ganzheit. Wird von den beiden Nieren eines Menschen die eine operativ entfernt, so erfolgt eine Vergrößerung der anderen, obwohl die Harnabsonderung durch eine einzige normale Niere völlig gesichert wäre. Es besteht also zwischen den Teilen organischer Gebilde ein lebendiger Zusammenhang, der durch den Begriff der Ganzheit noch nicht hinreichend ausgedrückt ist. Wir bezeichnen ihn als *Integration* und verstehen darunter die wechselseitige Abhängigkeit der Glieder und die gegenseitige Durchdringung ihrer Funktion. Sie erweisen sich darin, daß die Veränderung eines Gliedes der Ganzheit nicht auf dieses beschränkt bleibt, sondern Veränderungen auch in den übrigen Gliedern hervorruft — Veränderungen, die sich sowohl auf deren Gestalt als auch auf ihre Funktion erstrecken. Dieses Gesetz der Integration ist es, was die lebendige Ganzheit von der mechanisch-unlebendigen unterscheidet. Die lebendigen Gebilde — das ist ihr auszeichnendes Merkmal gegenüber den unlebendigen — sind integrative Ganze.

Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung. — In dieser dem Organismus eigenen wechselseitigen Beeinflussung seiner Glieder zeigt sich noch ein weiteres spezifisches Merkmal an. Der Organismus hat nicht nur, wie das Faktum der Entwicklung zeigt, die Tendenz und Fähigkeit der Selbstentfaltung, sondern auch die Tendenz und Fähigkeit der *Selbsterhaltung*. Er ist bemüht und imstande, von sich aus, durch eigentätige Maßnahmen Schäden und Störungen, die ihm widerfahren, zu beseitigen, um den Bestand seines Daseins, zu dem er je und je im Prozeß der Selbstentfaltung und Selbstgestaltung gelangt ist, zu erhalten und den weiteren Verlauf der Entwicklung zu sichern. Wir sind freilich gewöhnt, von Selbsterhaltung nur bei beseelten Lebewesen, bei Tieren und Menschen zu reden. Eine genaue Kenntnis gewisser Lebensvorgänge zwingt uns jedoch, die Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung dem Leben überhaupt zuzuerkennen. Es han-

delt sich um jene merkwürdigen Prozesse der *Selbstregulierung*, die wir nur bei Organismen finden. Bei allen mechanischen Funktionssystemen, als deren Beispiel die Maschine gelten mag, hören die Funktionen auf, wenn im inneren Getriebe – etwa eines Uhrwerks – ein Teil schadhaft geworden ist, also nicht mehr in der im Bauplan des Ganzen vorgesehenen Weise funktioniert. Er muß durch äußeren Eingriff ersetzt werden. Von den organischen Funktionssystemen dagegen wissen wir aus Erfahrung, daß sie imstande sind, Störungen einzelner Glieder von sich selbst aus zu beheben. Diese Selbstregulierung besteht entweder darin, daß schadhaft gewordene Glieder wieder hergestellt, erneuert werden – wir sprechen in diesem Falle von Regeneration –, oder darin, daß die Funktion des schadhaft gewordenen Gliedes von anderen Gliedern übernommen wird, also ein Ausgleich geschaffen wird, durch den die Lebensfähigkeit des Gebildes erhalten bleibt. Wir nennen das Kompensation. Beispiele der Regeneration sind das Anwachsen des abgebrochenen Schwanzes bei der Eidechse oder des abgerissenen Kopfes beim Wurm, ferner die Selbstheilung von Fleischwunden oder die Neubildung der Haut nach einer Abschürfung. Ein Vorgang der kompensatorischen Selbstregulierung liegt vor, wenn beim Krebs, dessen eine Schere kleiner war als die andere, nach Verlust der größeren Schere das weniger ausgebildete Organ die Größe des verlorengegangenen annimmt. Von den Pflanzen wissen wir, daß sich ein Blatt aus der Anlage einer Schuppe bilden kann, wenn alle Blätter entfernt sind.

Diese Vorgänge der Selbstregulierung sind es, die uns veranlassen, dem Leben neben der Tendenz und Fähigkeit der Selbstentfaltung und Selbstgestaltung, die sich in der Entwicklung erweist, auch die der Selbsterhaltung zuzuerkennen. Dabei stehen Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung in einem engen Zusammenhang. Denn wenn wir der Entwicklung eigentätige, von einer Lebensmitte aus gesteuerte Bildekräfte zugrunde legen müssen, so sind es offenbar eben diese Bildekräfte, die im Vorgang der Selbstregulierung dafür sorgen, daß das Ganze erhalten bleibt oder wieder hergestellt wird, genau so wie sie in der Entwicklung dafür sorgen, daß das Ganze des Lebewesens überhaupt zur Verwirklichung gelangt.

Kommunikation. – Beim Vollzug der Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung ist nun das organische Gebilde in eigentümlicher Weise auf die Umwelt angewiesen. Es bedarf zur Entfaltung seiner Möglichkeiten, zur Verwirklichung seiner Gestaltidee und zur Erhaltung seines Daseins der Umwelt, es bedient sich ihrer und wäre ohne sie nicht lebensfähig. Es besteht also zwischen Lebewesen und Umwelt ein Verhältnis der Kommunikation, das auf gewissen Bedürfnissen beruht, mit denen das Lebewesen an seine Umwelt gebunden ist. Dieses Gesetz der Kommunikation gilt für alle Lebewesen, für Menschen und Tiere ebenso wie für Pflanzen. Pflanzen,

Tiere und Menschen verkümmern oder sterben ab, wenn es ihnen nicht möglich ist, immer neue Stoffe in sich aufzunehmen. Sie brauchen diese Stoffe, die die Umwelt bereitstellt, und verbrauchen sie in irgendeiner Weise zur Selbstgestaltung und Selbsterhaltung. »Wenn es dem Körper an dem zum Skelettaufbau unentbehrlichen Kalzium und Phosphor in der zur Verfügung stehenden Nahrung fehlt, wenn nicht genügend Vitamine vorhanden sind, um auf dem Wege über die Knorpelbildung Knochengewebe zu bilden, werden die Gliedmaßen mißgestaltet.«[5] Die elementaren Formen der Kommunikation sind die Vorgänge des Stoffwechsels. Stoffe der Umwelt werden — z. B. als Nahrung — aufgenommen und verwandt für das Wachstum der körpereigenen Substanz oder zum Ausgleich der Abnutzung, die jeder Organismus durch seine Lebenstätigkeit erleidet (Assimilation). Die bei diesem Prozeß entstehenden Zersetzungsprodukte werden ausgeschieden (Dissimilation). — Das Lebensgesetz der Kommunikation erweist sich auch darin, daß die Anlagen des Lebewesens auslösender Umweltreize bedürfen, damit der Prozeß der Entwicklung in Gang kommt. So sehr Selbstgestaltung und Selbsterhaltung von den inneren Bildekräften getragen und gesteuert werden, so vermag dennoch das einzelne Lebewesen seine Anlagen nie völlig aus sich selbst, unabhängig von außen zu entwickeln, sondern bedarf in entscheidender Weise einer Beihilfe der Umwelt.
Lebewesen und Umwelt sind also korrespondierend aufeinander angelegt, sie bilden ein polares Ganzes. Wer das lebendige Individuum in Isolierung gegen seine Umwelt denkt, unterliegt einer theoretischen Fiktion.

Anpassung. — Wenn das Lebensgesetz der Kommunikation zum Ausdruck bringt, daß jeder Organismus, um zur Selbstentfaltung zu kommen und sich am Leben zu erhalten, gewisser Bedingungen in seiner Umwelt bedarf, so stellen diese Bedingungen dennoch nicht ein starres, unveränderliches System dar. Der Organismus ist vielmehr imstande, innerhalb bestimmter Grenzen sich durch Selbstregulierung auf neue, bisher ungewohnte Umweltsverhältnisse umzustellen. Diesen Vorgang bezeichnet man als *Anpassung.* Wir wissen, daß sich Tiere an Hunger und Durst anpassen können. In der Arizonawüste kann das Vieh drei bis vier Tage ohne Wasser leben. Ein Hund bleibt wohlgenährt und gesund, auch wenn er in der Woche nur zweimal zu fressen bekommt. Tiere, die ihren Durst nur bei seltenen Gelegenheiten stillen können, lernen es, reichlich zu trinken und gewöhnen ihre Gewebe daran, daß sie eine große Wassermenge auf lange Zeit als Vorrat aufspeichern.[6] Alles, was wir als Gewöhnung bezeichnen, ist Ausdruck

[5] A. Carrel, Der Mensch — das unbekannte Wesen. Deutsche Übersetzung o. J., S. 256
[6] A. Carrel, a. a. O., S. 219

der Anpassungsfähigkeit. In ihr erweist sich der Organismus als ein elastisches, bildbares Funktionssystem, im Unterschied zu dem starren Funktionssystem mechanischer Gebilde, etwa einer Maschine. Die Organe des lebendigen Gebildes »improvisieren ständig Hilfsmittel, mit denen sie jeder neuen«, durch die Umwelt geschaffenen »Lage begegnen, und zwar handelt es sich immer um einen Ausweg, der darauf abzielt, sich ein Maximum an Dauer zu sichern«.[7] Die Anpassung steht also im Dienste der Selbsterhaltung.

Eigentätigkeit und Sich-Verhalten. — Vergegenwärtigt man sich die bisher genannten Merkmale der Lebewesen — die Selbstentfaltung und Selbstgestaltung in der Entwicklung, die Selbsterhaltung durch Selbstregulierung, die Prozesse der Kommunikation und der Anpassung — dann ist zu erkennen, daß all diese Vorgänge auf einer *Eigentätigkeit* beruhen, die als ein weiteres Spezifikum der Lebewesen zu gelten hat. Der Biologe Roux bezeichnet sie als »Autoergie« und sieht in ihr das zentrale Merkmal des Lebens überhaupt.[8]

In Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbstregulierung wirkt sich die Eigentätigkeit innerhalb des Organismus selbst aus und sorgt dafür, daß das Ganze des Lebens in den angelegten Möglichkeiten zur Entfaltung kommt und in dieser Entfaltung erhalten bleibt bzw. gefördert wird.

Sofern andrerseits der Organismus immer in Kommunikation mit seiner Umwelt steht und seine Eigentätigkeit durch die Begegnung mit ihr ausgelöst wird, bezeichnen wir seine Autoergie als »*Verhalten*«. Überall dort, wo wir den Begriff des Sich-verhaltens anwenden, meinen wir Prozesse der Eigentätigkeit in Kommunikation mit der Umwelt. Ein solches Verhalten kann sich rein intern abspielen, d. h. nach außen gar nicht in Erscheinung treten. Hierher gehören etwa die Veränderungen der Darmperistaltik, der Herztätigkeit und des Blutchemismus, mit denen der Organismus auf die Umwelt reagiert. Diesem inneren Verhalten des Organismus steht ein äußeres zur Seite, und zwar in der Selbstbewegung, d. i. die aus sich selbst vollzogene Veränderung der Lage innerhalb des Raumes, den der Organismus mit seiner Umwelt teilt. Ihre einfachsten Formen sind einerseits die der Zuwendung und Annäherung, wenn die Einwirkungen der Umwelt den Bedürfnissen des Lebensganzen entgegenkommen, und andrerseits Abwendung oder Abwehr, wenn die auftreffenden Reize diesen Bedürfnissen zuwiderlaufen und die Selbstentfaltung und Selbsterhaltung des Individuums stören. So wendet die Pflanze, die wir in den Hintergrund eines Zimmers stellen, ihre Blätter nach der Seite des durch die Fenster einfallenden

[7] A. Carrel, a. a. O., S. 219

[8] W. Roux, »Das Wesen des Lebens«, in »Allg. Biologie« (in »Kultur der Gegenwart« 1915, Teil III, Abt. IV 1) S. 179 ff.

Lichtes (Tropismen) oder es verschließt sich die Blume bei Berührung, um sich vor Verletzungen zu schützen. Die Selbstbewegung des Organismus, durch die er eigentätig seine Lage zur Umwelt bestimmt, dient also offenbar der Entfaltung und Erhaltung des Lebensganzen in Kommunikation mit der Umwelt.

Daß das Sich-verhalten, die Eigentätigkeit in der Kommunikation mit der Umwelt ein weiteres Merkmal des Lebens ist, wird wiederum durch einen Vergleich mit der unbelebten Wirklichkeit deutlich. Die Bewegungen der unbelebten Dinge, jedenfalls im makrophysikalischen Bereich, sind kein Sich-verhalten im Sinne der Eigentätigkeit, sondern ein Geschehen, das sich an ihnen vollzieht. Die Bewegungen einer Billardkugel, die von einer anderen gestoßen wird, lassen sich als Übertragung und Umformung von außen wirkender Kräfte erklären und durch eine Gleichung, ein quantitatives Verhältnis zwischen Ursache und ausgelöster Wirkung zum Ausdruck bringen. Hier gilt der Satz: causa aequat effectum. Anders liegen die Dinge bei den Selbstbewegungen lebendiger Gebilde. Sie lassen sich nicht begreifen als äußere Übertragung von Energiequanten, sondern nur als Antwort, als Reaktion auf einen Reiz, der das lebendige Gebilde von außen trifft. Man hat deshalb auch die »Reizbarkeit« (Irritabilität) in der Biologie als eines der Grundmerkmale des Lebens angesetzt. Die Vorgänge, die sich zwischen der stoßenden und der gestoßenen Billardkugel vollziehen, lassen es nicht zu, auf sie den Begriff des Reizes anzuwenden, weil in ihm die Antwort der Eigentätigkeit und Selbstbewegung mitgedacht ist, die von einer zentral gesteuerten und zentrifugal wirkenden Lebensmitte heraus erfolgt.

Zwischen dem Organismus und seiner Umwelt besteht also nicht der Zusammenhang einer mechanischen Kraftübertragung, die quantitativ durch eine Gleichung ausgedrückt werden kann, und zwar deshalb nicht, weil das Verhalten die Antwort auf die Bedeutung ist, die ein Reiz für den Organismus hat, also auf einem qualitativen Verhältnis zwischen dem objektiven Reiz und dem Lebensträger beruht. Im Sich-verhalten antwortet das lebendige Gebilde aus der Spontaneität seiner Bildekräfte, die der Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung dienen, wobei kausal-mechanische d. h. physikalisch-chemische Ursache-Wirkungszusammenhänge sicher mitspielen, immer aber überformt und gesteuert durch die teleologische, zielgerichtete Kraft des Organismus. Das Sich-verhalten stellt also recht eigentlich einen Dialog dar, bei dem der Organismus auf das Stichwort der Umwelt antwortet, und zwar aus der Eigentätigkeit seiner Bildekräfte heraus, die der Selbstentfaltung und Selbsterhaltung dienen.

Die Zeitlichkeit des Lebens. — Ein weiteres Merkmal des Lebens muß ferner darin gesehen werden, daß es immer nur in der Form des Werdens und Geschehens wirklich ist. Dadurch erhält es eine besondere Beziehung zur

Zeit. Für alle Wirklichkeit gilt, daß sie *in* der Zeit ist; die Zeit ist das Ordnungsschema, in dem für unsere Erfahrung die Mannigfaltigkeit des Wirklichen erscheint. Es ist nun die Frage, ob mit dieser Formel auch die Beziehung, in der das Leben zur Zeit steht, hinreichend zum Ausdruck gebracht wird. Hier tritt nun ein Unterschied zutage, der sich nicht anders ausdrükken läßt als dadurch, daß wir sagen: das Lebendige ist nicht nur *in* der Zeit, wie das Unbelebte in der Zeit ist, sondern die Zeit ist *im* Leben, sie gehört zur Innerlichkeit des Lebens gleichsam als sein Atem und Pulsschlag. Jedes lebendige Gebilde ist selbst Zeit, ist eine sich zeitigende Wirklichkeit. Auch das Leben und seine Vorgänge erscheinen — wie alle Wirklichkeit — in der Zeit als dem formalen Ordnungsschema unserer Erfahrung. Aber die Zeit, die wir meinen, wenn wir sagen, das Leben geschehe »*in* der Zeit«, ist etwas dem lebendigen Organismus Äußerliches, sie ist äußere Zeit, sie geht an den Erscheinungen vorbei und über sie hinweg. Das besondere Verhältnis des Lebens zur Zeit liegt darin, daß alles Lebendige seine Zeit hat, daß ihm die Zeit innerlich ist, daß die Zeit durch das Leben hindurchgeht. Das Leben hat seine Wirklichkeit darin, daß es sich *zeitigt*, es hat »innere Zeit«.[9] Es tritt mit der Befruchtung ins Dasein, durchläuft eine Phase des Wachsens und Reifens, die in fortschreitender Differenzierung und Spezialisierung zur Entfaltung der angelegten Möglichkeiten führt, und dann folgt eine Phase des Welkens, des Alterns und schließlich das Schicksal des Verfalls, des Todes. Die innere Zeit ist der Ausdruck des Wandels, den ein lebendiges Gebilde im Laufe des Lebens durchmacht. Eine Maschine nützt sich allenfalls ab, aber sie entwickelt und verwandelt sich nicht; dagegen ist das Lebendige niemals endgültig fertig, sondern immer im Werden begriffen, es ist sich zeitigende Wirklichkeit.

In diesem Werden und Sichzeitigen ist nun das Leben immer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich. Das klingt zunächst paradox, hat aber trotzdem seine Gültigkeit, wenn wir uns von dem Ordnungsschema der äußeren, chronometrischen Zeit, *in* der alle Wirklichkeit ist und geschieht, freimachen und die Zeit des Lebens wirklich als innere Zeit verstehen. Im Ordnungsschema der äußeren Zeit erscheint die Gegenwart als Trennungsstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft, die Gegenwart hat den Sinn punktueller Augenblicklichkeit. So stellt der Astronom den Zeitpunkt, in dem ein Stern durch das Fadenkreuz geht, als ein punktuelles Jetzt fest. Der Physiker bestimmt den Zustand eines Bewegungssystems im Zeitpunkt *t*. Im Ordnungsschema der äußeren Zeit nennen wir vergangen ein Seiendes, das nicht mehr, und zukünftig ein Seiendes, das noch nicht ist. Dieses Modell der äußeren Zeit läßt sich aber nicht übertragen auf die Vorgänge des sich zeitigenden Lebens. Denn die Gegenwarten des Lebens

[9] Vgl. A. Carrel, a. a. O., S. 163 ff.

verflüchtigen sich nicht in nichts, sondern sind als Vergangenheit im lebendigen Gebilde enthalten. Dies ist in jedem Augenblick, in dem wir es betrachten, ein gewordenes, ein Stadium seiner Entwicklung und Entfaltung, es zeigt in jedem Augenblick die Physiognomie seines schon gelebten Lebens.

Nun könnte man einwenden, auch die Maschine trage die Spuren ihrer Vergangenheit an sich, indem sie sich abnützt. Aber dennoch ist dies nicht dasselbe. Denn die Vergangenheit der Maschine läßt sich weitgehend durch äußeren Eingriff annullieren. Wir können die Kolben und Zylinder eines Motors neu einschleifen. Die Vergangenheit des lebendigen Gebildes aber ist untrennbar mit seiner Gegenwart verbunden. Wir können aus einem Manne kein Kind, aus einem Greis keinen Jüngling machen. Beim anorganischen Gebilde ist die Vergangenheit der Gegenwart äußerlich, es wird von der Zeit lediglich berührt, beim lebendigen Organismus dagegen ist die Vergangenheit der Gegenwart innerlich, die Zeit geht durch das lebendige Gebilde hindurch, – ein Prozeß, den wir als Altern bezeichnen.

Aber das lebendige Gebilde ist nicht nur ein Gewordenes, nicht in jedem Augenblick nur gelebte Vergangenheit, sondern es ist immer zugleich auch werdende Zukunft. Auch dieser Satz ist keine schöngeistige Mystifikation, sondern hat seinen klar umschriebenen und durch Tatsachen belegten Sinn. »Wenn die Schwangerschaft ihrem Ende entgegengeht, dringen in die Gewebe der Vulva und Vagina große Flüssigkeitsmengen ein und machen sie geschmeidig und dehnbar. Durch diese Veränderung in ihrer Konsistenz wird ein paar Tage später der Durchgang der Frucht möglich. Gleichzeitig vervielfachen die Milchdrüsen die Zahl ihrer Zellen und beginnen schon vor der Niederkunft ihre Arbeit. Sie sind bereit und warten darauf, das Kind zu nähren. Das alles sind offenbar Vorgänge, die ein in der Zukunft liegendes Ereignis vorbereiten.«[10]

Das Sichzeitigen des Lebens ist also offenbar ebenso eine Vorwegnahme (Antizipation) der Zukunft wie es eine Bewahrung der Vergangenheit ist, – eine Tatsache, in welcher der schon genannte Integrationszusammenhang des Lebens zum Ausdruck kommt. Wie die Funktionen der Organe in ihrem räumlichen Nebeneinander in einem integrativen Zusammenhang stehen, so tun es auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des organischen Geschehens. Dabei erfüllt sich offenbar der Verlauf des Lebens darin, daß die Vergangenheit anwächst und die Zukunft zusammenschrumpft. In jedem Augenblick trägt der sich zeitigende Organismus den Stempel seines schon gelebten Lebens an sich; und sofern er Vergangenheit ist, ist er ein Gewordenes, das von den Möglichkeiten des Werdens abgeschrieben ist. Solange er aber lebt, ist er immer zugleich auch ein Werdendes, d. h. Vor-

[10] A. Carrel, a. a. O., S. 200

wegnahme, Antizipation der Zukunft und Ausrichtung auf sie, wobei im Verlauf des Lebens der Umfang des Gewordenen immer mehr anwächst und das in die Zukunft ausgreifende Werden immer mehr zurücktritt, um im Tode ein Ende zu finden.

Fortpflanzung und Vererbung. — Nun hat aber die Natur offenbar der Zeitlichkeit, deren Gesetz das lebendige Einzelwesen unterworfen ist, ein Gegengewicht geschaffen in der Fähigkeit der Fortpflanzung und Vererbung, die wir als letztes Wesensmerkmal des Lebens den schon genannten anzureihen haben. Im Rhythmus von Entstehung, Entwicklung, Reifung, Altern und Sterben der Individuen erhält sich das Leben der Gattung. So finden wir »eine millionenjährige Dauer der Lebewesen und eine tausendjährige Konstanz der Spezies«.[11] Durch den Gang der Vererbung wird die Gestaltidee der Gattung an neue Individuen weitergegeben. Das Sein der Individuen ist Auszeugung der Gattung. Es wird vom Sein der Gattung getragen und ist ihr aufgegeben.

b) Der Funktionskreis des Erlebens

Die Besinnung auf die besonderen Merkmale des Lebens war notwendig, weil das, was wir aus der unmittelbaren Erfahrung als seelische Vorgänge und Zustände kennen, immer nur bei Lebewesen zu finden ist, das Leben also das umgreifende Ganze darstellt, in das die psychischen Vorgänge und Zustände verwoben sind. Es wird sich zeigen, daß das Seelische weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich daraus verständlich zu machen ist, daß alle beseelten Wesen, insonderheit auch der Mensch, den Gesetzen des Lebens unterstehen. Trotzdem ist, jedenfalls empirisch genommen, das Psychische nicht identisch mit dem Leben. Wenn auch alles Beseelte lebendig ist, so ist noch keineswegs alles Lebendige beseelt. Der Tatbestand des Seelischen ist erst dort gegeben, wo in lebendigen Gebilden das Leben gleichsam von innen erhellt wird durch das, was wir mit einem möglichst neutralen und allgemeinen Begriff umschreiben wollen, nämlich demjenigen des *Erlebens.*
Wie es notwendig war, die Grundmerkmale des Lebens aufzuzeigen, so ist jetzt die Frage zu beantworten, was denn gegeben sein muß, damit der Tatbestand des Erlebens zustande kommt.
Dabei ist zunächst grundsätzlich festzustellen, daß das Erleben sich zwar im beseelten Lebensträger vollzieht, aber immer nur als ein Geschehen, ein Dialog zwischen ihm und der Welt. — In sich betrachtet ist dieser Dialog vierfach gegliedert.
Damit er überhaupt zustande kommt, bedarf es der Fähigkeit der Umwelt

[11] W. Roux, a. a. O.

inne zu werden, sie zu bemerken. Dieses *Bemerken* ist nicht zu verstehen in dem eingeschränkten rationalen Sinne des Erkennens von Gegenständen, sondern in einem viel allgemeineren Sinne, nämlich als Innewerden von Ausschnitten der umgebenden Welt im Sinne bestimmter, wenn auch noch so diffuser Bedeutungskomplexe. So vernimmt das weibliche Tier den Lockruf des männlichen, das dürstende Tier bemerkt das Wasser. Für jedes beseelte Lebewesen gibt es Ausschnitte der umgebenden Welt, deren es inne wird, in elementarster Form als Nahrung und Beute, als Bedrohung und Gefahr. Das Vernehmen, das *Weltinnewerden* dient der Orientierung in der Umwelt, mit der das Lebewesen durch das Gesetz der Kommunikation verbunden ist. Beim Menschen wird dies geleistet durch einen mannigfach verschlungenen Apparat von Funktionen: durch die fundamentalen Vorgänge der Wahrnehmung, die durch die Sinnesorgane vermittelt wird, sodann durch das Gedächtnis, in dem das Wahrgenommene aufbewahrt wird um später wieder als Erinnerung hervorgeholt oder zu den Gebilden der Phantasie erweitert zu werden, und schließlich durch die Akte des Denkens, durch die die mannigfachen Inhalte unserer Wahrnehmung und der Erinnerung begrifflich geordnet und die Zusammenhänge der Dinge und Geschehnisse erfaßt werden.

Ist die in solcher Weise erschlossene Welt des Menschen auch durchaus verschieden von der des Tieres, so gilt doch für beide, für Mensch und Tier, daß das Weltinnewerden ein wesentliches Konstituens des Erlebens ist. So sieht auch Rothacker »eine elementare Tatsache des Seelischen« darin, »daß alle beseelten Lebewesen mit Hilfe bestimmter psychischer Prozesse mit ihrer Umgebung Kontakt gewinnen, daß sie in erlebende und praktische Kommunikation und in Wechselverkehr mit ihr treten, daß sie auf ein Außen sich beziehen, auf ein anderes sich hinwenden, irgend einem anderen und äußeren zugewandt und auf dieses bezogen sind und so zu mehr oder weniger primitiven Formen des Habens von gegenständlichen Erlebnissen, des Wissens von etwas, des Gewahrens von etwas, der Kenntnisnahme gelangen, d. h. daß sie perzeptive Prozesse vollziehen«.[12]

Die Erfahrung zeigt nun, daß das, was der beseelte Lebensträger bemerkt, keine automatenhafte, passiv-spiegelbildliche Wiedergabe der Welt ist, sondern eine Auslese aus der tatsächlichen objektiven Reizfülle. Der Biologe v. Uexküll unterscheidet deshalb zwischen Umgebung und Umwelt. Umgebung nennt er das Insgesamt dessen, was im Sinne der Naturwissenschaft an objektiven Gegenständen und Vorgängen im Lebensraum des Individuums vorhanden ist, unter Umwelt dagegen versteht er das, was von dieser Außenwelt im Erleben des Individuums durch Vermittlung seiner Auffassungsorgane in die Wachheit des Bemerkens gehoben wird. »Ein

[12] E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 3. Aufl. 1947, S. 9 f.

Seeigel z. B. hat lichtempfindliche Organe; er sitzt in seinem Loch im Felsen. Auf jeden Schatten, der darauf fällt, reagiert er als Feind, dem er seine Stacheln entgegenstreckt.«[13] Seine Umwelt ist also vorwiegend eine Welt von Schatten und Nichtschatten. Für die Stubenfliege dagegen ist die Umwelt aufgebaut aus Bewegung und Nichtbewegung. »So ist also die Umwelt eines beseelten Organismus, die ihm zugehört, die ihm erschlossen ist... seine Eigenwelt, und eine andere hat er nicht.«[14]

In der Tatsache derart spezifischer Umwelten zeigt sich an, daß das Innerweltlich-Bemerkte jedenfalls beim Tier bedingt ist durch die Bedürfnisse, mit denen das Lebewesen nach dem Gesetz der Kommunikation an die Umwelt gebunden ist, um zur Entfaltung seiner Möglichkeiten zu gelangen und die Erhaltung seines Daseins zu sichern. Die dem Bauplan des Lebewesens entsprechenden Bedürfnisse sind es, die gewisse Ausschnitte der Umwelt in die Wachheit des Bemerkens heben. Alles andere bleibt abgeblendet, es ist für das Lebewesen nicht vorhanden, es gehört nicht zu seiner Umwelt.

Gilt dies mit solcher Ausschließlichkeit nur für das Tier, so steht doch auch der Mensch der Welt, die er wahrnimmt und um die er weiß, nicht gegenüber wie ein Spiegel, der nur abbildet, was man ihm vorhält, sondern auch er ist in diese Welt verflochten durch gewisse Bedürfnisse, die im Dienste seiner Selbstentfaltung und Selbsterhaltung stehen und das, was bemerkt wird, in besonderer Weise profilieren und akzentuieren.

Bedürfnisse melden sich nun im Dialog mit der Welt in der Form des Dranges. Jedem Bedürfnis entspringt ein Drang und jeder Drang enthält ein Thema des Bedürfens. *Dranghafte Regungen* sind es also, die wir dem Bemerken, dem Weltinnewerden als weiteres Grundmerkmal des Erlebens, als zweites Glied im Dialog des seelischen Lebens anzureihen haben. Die Bedürfnisse des Menschen sind zum großen Teil anderer Art und jedenfalls ungleich reichhaltiger als die des Tieres. Ihre Mannigfaltigkeit erstreckt sich von den vitalen Bedürfnissen des Selbsterhaltungstriebes und des Sexus bis hinauf etwa zu dem von Schopenhauer so genannten metaphysischen Bedürfnis. Aber für Mensch und Tier gilt, daß die den Bedürfnissen entspringenden Triebe und Strebungen ein konstitutives Glied im Dialog mit der Welt darstellen und durch ihre Thematik das beseelte Lebewesen mit der Welt verflechten. Sie sind auch beim Menschen je schon in den gegenständlichen Horizont der bemerkten Welt integriert und beeinflussen seine Wahrnehmungen, sein Gedächtnis, seine Phantasie und sein Denken.

Weil dies so ist, weil Bedürfnisse, Triebe und Strebungen den kommunikativen Bezug des beseelten Lebewesens zur Welt zentral bestimmen, ist es

[13] N. P. Petersen, Die Eigenwelt des Menschen, 1937, S. 11
[14] N. P. Petersen, a. a. O., S. 4

verständlich, daß das, was im Horizont der Umwelt in die Wachheit des Bemerkens gehoben wird, für das Erleben immer getönt ist als Wert oder Unwert. Es ist behaftet mit dem Charakter der Bedeutsamkeit, es hat für das Erleben eine Valenz. Wenn dagegen eingewendet wird, daß wir doch vieles bemerken, was uns gleichgültig ist, so ist darauf zu antworten, daß allerdings die Gewohnheit den Charakter der Bedeutsamkeit des innerweltlich Bemerkten immer mehr zum Verblassen bringt. Aber das erste Entdecken, das dem wiederholten, gleichgültig gewordenen Bemerken vorausgeht, ist immer mit Bedeutsamkeit erfüllt, und sei es auch nur im Sinne

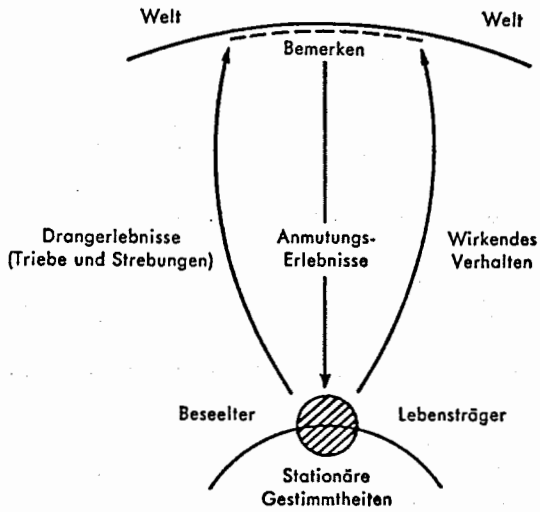

Abb. 1

des Interessanten und Wissenswerten. Ein Blick auf die Leidenschaft, mit dem das Kind seine Entdeckungen in der Umwelt macht an Dingen, die für den Erwachsenen durch die Gewohnheit weitgehend ins Gleichgültige und Bedeutungslose verblaßt sind, genügt, um sich davon zu überzeugen, daß alles innerweltlich Bemerkte ursprünglich mit dem Charakter der Bedeutsamkeit behaftet ist. Erlebt aber wird die Bedeutsamkeit immer in der Innerlichkeit der Lebensmitte als ein *Angemutetwerden*. So sind die Erlebnisse der Bedeutsamkeit in den seelischen Vollzügen des Angemutetwerdens die Rückmeldungen über das im Horizont der Umwelt Bemerkte an die Lebensmitte, von der die Strebungen ausgehen. Im Angemutetwerden ist also ein drittes Glied jenes ganzheitlichen Vorgangs anzuerkennen, den wir als Erleben bezeichnen.

Mit den Vollzügen des Angemutetwerdens ist nun unlösbar ein letztes

Glied des Erlebens gekoppelt: das *wirkende Verhalten* zu der im Bemerken erschlossenen Welt. In ihm entwirft sich der beseelte Lebensträger ein zweites Mal auf den Horizont der Welt, wie er es zum ersten Mal im fragenden Suchen der Triebe und Strebungen getan hat. Kommen diese aus einer Spannung von Bedürfnissen, so zielt das wirkende Verhalten darauf ab, diese Spannung zur Lösung zu bringen. So bemerkt das hungrige Tier die Nahrung als eine Profilierung dessen, was es sucht, im Reizfeld seiner Umwelt. Zugleich wird es von dem Bemerkten angemutet im Sinne einer erlebten Bedeutung, woraus das wirkende Verhalten, das Schnappen nach der Nahrung und ihr Verschlingen resultieren. Auch beim Menschen ist das wirkende Verhalten, gemeinhin als Handlung bezeichnet, die eigentliche Antwort in seinem Dialog mit der Welt. In ihr realisiert er sein Dasein als das Entworfensein auf die Welt.

Wie schon aus der gegebenen Darstellung hervorgeht, stehen die seelischen Vollzüge des Dranges, des Weltinnewerdens, des Angemutetwerdens und des wirkenden Verhaltens nicht isoliert nebeneinander, sondern sie durchdringen einander und machen in ihrem Zusammenwirken ein Ganzes aus, das wir als *Funktionskreis des Erlebens* bezeichnen. Sein hier entworfener Grundriß ist lediglich ein Elementarschema des seelischen Lebens (vgl. Abb. 1), an dem jedoch klar zu erkennen ist, daß das Erleben ein Dialog ist zwischen dem beseelten Lebensträger und der Welt und daß es umspannt wird von zwei dynamischen Ästen, dem dranghaften Suchen und dem wirkenden Verhalten, die beide auf die Welt gerichtet sind und die Urbeziehung zwischen Seele und Welt unverkennbar zum Ausdruck bringen.

Die Rede vom Funktionskreis des Erlebens kennzeichnet einen Prozeß, einen Ablauf. Streben, Bemerken, Angemutetwerden und wirkendes Verhalten sind seelische Vorgänge, die sich zwischen den Polen des beseelten Lebensträgers und der Welt vollziehen. Das damit gegebene Modell des Erlebens ist aber erst dann vollständig, wenn erkannt wird, daß der ganzheitliche Prozeß des seelischen Kreislaufes eingebettet ist in etwas, das selbst nicht mehr Prozeß ist, in eine dem Erleben mitgegebene Gesamtbefindlichkeit des Zumuteseins, der seelischen *Gestimmtheit*. Diese Gestimmtheit, die je und je das Erleben begleitet und recht eigentlich trägt, ist der relativ stationäre diffuse Hintergrund, von dem sich die Vollzüge des Strebens, des Bemerkens, des Angemutetwerdens und des wirkenden Verhaltens abheben. Sie ist die Weise, in der die Ganzheit des in Teilinhalten und Teilvollzügen ausgefächerten Erlebens erfahren wird.

c) Leben und Erleben

Wenn sich das Erleben als die integrative Verflechtung von Antrieben und den Vollzügen des Bemerkens, des Angemutetwerdens und des Verhaltens

abspielt, dann müssen wir auf Grund der Erfahrung annehmen, daß auch Tiere erleben. Je weiter wir aber in der Stufenfolge der Lebewesen über die einfachsten Tiere (Einzeller, Protozoen) in das vegetative Leben der Pflanzen zurückgehen, desto ungewisser wird es, ob mit dem Leben auch ein Erleben verbunden ist. Wir müssen die Möglichkeit zulassen, daß es Lebewesen gibt, in denen sich kein Erleben vollzieht. Man mag sich dabei von der Vorstellung leiten lassen, daß das Erleben in der Reihe der Lebewesen, die vom Menschen über die Protozoen bis zu den einfachsten pflanzlichen Gebilden zurückführt, immer schattenhafter, blasser und weniger intensiv wird -- wie ein verklingender Ton oder ein verlöschendes Licht. Jedenfalls aber haben wir allen Anlaß, Leben und Erleben voneinander zu unterscheiden und vom Seelenleben nur da zu sprechen, wo erfahrungsgemäß das lebendige Gebilde die Fähigkeit besitzt, seiner Umwelt im Widerschein gegenständlicher Bilder und zuständlich vermittelter Anmutungsqualitäten inne zu werden, sich dranghaft in die Umwelt zu erstrecken und tätig auf sie zu wirken – kurz also dort, wo zu den Wesensmerkmalen des Lebens noch diejenigen des Erlebens hinzukommen.[15] Mit dem Erleben tritt das Leben in eine neue Dimension: das Seelische ist das zur Wachheit des Erlebens gelangte Leben. Im traumlosen Tiefschlaf sinken wir aus der Wachheit des Erlebens zurück in das erlebnislose Leben.

Dabei taucht natürlich die Frage auf, woraus es verständlich zu machen sei, daß das Leben in der aufsteigenden Stufenfolge von der Pflanze bis zum Menschen an irgend einer Stelle sich in die Dimension des Erlebens ausweitet. Die Antwort hierauf gibt uns das Leben selbst. Es hat die Tendenz der Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung und bedarf dazu – nach dem Gesetz der Kommunikation – der Umwelt. In all den Fällen nun ist die Wachheit des Erlebens für den Bestand des Lebens überflüssig, in denen die Umwelt schon von sich aus die notwendigen Lebensbedingungen an den Organismus heranträgt. Dies ist offenbar bei der Pflanze der Fall. Sie ist an Ort und Stelle gebunden und in dieser Form existenzfähig, weil sie von dem Medium umgeben ist, dessen sie zur Selbstentfaltung und Selbsterhaltung bedarf. Die Pflanze hat es auf Grund der geringen Spezialisiertheit ihrer Lebensbedingungen nicht nötig, das, was sie von der Umwelt zur Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung braucht, durch Standortveränderungen zu suchen und zu wählen. Sobald aber das Lebewesen darauf angewiesen ist, seine Lebensbedingungen zu suchen und zu finden, wird es notwendig, daß ihm die Umwelt in der Weise des Be-

[15] Über die Gleichsetzung von Leben und Erleben durch Klages, formuliert etwa in dem Satz: »In Gegensatz zu mechanischen Vorgängen . . . sind Lebensvorgänge Erlebnisvorgänge, kürzer Erlebnisse oder sie sind überhaupt nicht« (in L. Klages, »Wie finden wir die Seele des Nebenmenschen«, S. 18), vgl. S. 614 ff.

merkens erschlossen ist, damit es sich in Selbstbewegungen innerhalb seines Lebensraumes orientieren kann. Das Leben bedarf unter diesen schon beim Tier gegebenen Bedingungen der Vollzüge des Erlebens, um das zu verwirklichen, worum es in ihm geht, nämlich um Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung in Kommunikation mit der Umwelt. Es bedarf vor allem des Signalements im Bemerken, um das, was es zur Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung braucht, suchen und finden zu können. Damit erweitert sich das Leben in die Dimension des Erlebens.

d) Die Eigenart des Seelischen im Zeichen der Lebensmerkmale

Wenn es mit der Behauptung seine Richtigkeit hat, daß das Erleben als Dimension oder — wie sich auch sagen läßt — als eine besondere Aktualitätsstufe des Lebens zu verstehen ist, dann müssen die aufgewiesenen Gesetze des Lebens auch für das Erleben Gültigkeit besitzen. Daß dies tatsächlich so ist, muß im einzelnen aufgewiesen werden, und zwar um so mehr, als dabei gewisse Züge in der Eigenart des Seelischen zutage treten, die in der Geschichte der wissenschaftlichen Psychologie lange Zeit übersehen wurden.

Seelisches Leben als Entwicklung. — Wenn als erstes konstitutives Merkmal des Lebens die Entwicklung genannt wurde, so zeigt die Erfahrung, daß auch das Erleben in der Mannigfaltigkeit seiner Vollzüge und Zustände nicht mit einem Male fertig da ist, sondern daß es sich »genau wie die körperlichen Strukturen und Funktionen durch Wachstums- und Differenzierungsprozesse aus einem relativ einfachen Keim heraus« entwickelt, daß auch die vielen Teile und Funktionen der komplexen seelischen Organisation sich durch ganz ähnliche Wachstums- und Differenzierungsprozesse aus den Uranfängen des Keimes entfalten.[16] Aus der geringen Zahl diffuser, noch relativ ungegliederter und einfacher seelischer Regungen des Säuglings gliedern sich in einem langwierigen Prozeß allmählich mannigfaltige Erlebnisvollzüge und Erlebnisinhalte aus.
Und zwar zeigt sich die Differenzierung in zweifacher Hinsicht: einmal als fortschreitende Differenzierung und relative Verselbständigung der Glieder des seelischen Funktionskreises und zum andern als fortschreitende Differenzierung der einzelnen Formen, in denen sich das dranghafte Suchen, das Bemerken, das Angemutetwerden und das wirkende Verhalten vollziehen. Das klassische Beispiel für die geringe Differenzierung d. h. die geringe Abgehobenheit der Glieder des seelischen Funktionskreises ist der Instinkt des

[16] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, 1947, S. 35

Tieres, bei dem dranghaftes Suchen, innerweltliches Bemerken, Angemutetwerden und wirkendes Verhalten in einem und demselben seelischen Vollzug relativ ungeschieden enthalten sind. Auch beim Kleinkind gehen Bemerken, Angemutetwerden und wirkendes Verhalten unmittelbar und relativ ungeschieden ineinander über, während beim Erwachsenen eine Caesur, ein Hiatus die genannten Glieder des Erlebniskreises gegeneinander abhebt. In dieser Weise differenziert sich im Zuge der Entwicklung die ursprünglich relativ ungeschiedene Einheit des Erlebniskreises nach deutlich unterscheidbaren Vollzügen, bis wir schließlich beim Erwachsenen die Erlebniswirklichkeit in verhältnismäßiger Abgehobenheit gegliedert finden in die Erlebnisse seiner Strebungen, sodann in den weiten Horizont des Gegenstandsbewußtseins, der die Welt umgreift, in der er lebt, ferner in die mannigfaltigen Vollzüge des Angemutetwerdens und in die Vorgänge des Verhaltens, in denen er handelnd zu seiner Umwelt in Beziehung tritt.

Nicht nur das Ganze des Erlebniskreises erfährt im Zuge der Entwicklung eine Differenzierung, durch die sich die einzelnen Glieder immer deutlicher voneinander abheben, sondern auch an den Gliedern selbst – dem dranghaften Suchen, dem innerweltlichen Bemerken, dem Angemutetwerden und dem wirkenden Verhalten – vollzieht sich eine fortschreitende Anreicherung mit sich herausdifferenzierenden Formen. So ist die Thematik der Bedürfnisse, aus denen die Antriebe kommen, im Kleinkind – wie wir aus seinem Verhalten schließen dürfen – noch relativ undifferenziert, sehr im Unterschied vom Erwachsenen, in dem sich deutliche Regungen der Selbsterhaltung, der Geltung, des Machtgewinns, des sozialen und des geistigen Strebens voneinander abheben.
Ähnlich liegen die Dinge im Bereich des Bemerkens. Im Frühstadium der seelischen Entwicklung, beim Neugeborenen, haben wir uns die bemerkte Umwelt vorzustellen als ein diffuses Gewoge von Sinneseindrücken, aus dem sich einige Bedeutungskomplexe, wie laute Geräusche, helles Licht oder die Brustwarzen der Mutter herausheben. Aber diese Inhalte des Bemerkens haben noch wenig Kontur und Stabilität und es bedarf einer Reihe von zu durchlaufenden Entwicklungsstadien, bis die Inhalte des Weltinnewerdens in *der* Form gegeben sind, in der sie dem Erwachsenen erscheinen, nämlich als Ordnung von Dingen, die eine gewisse Konstanz haben und das Orientierungsfeld seines Daseins ausmachen.
Auch das Angemutetwerden, also die Spiegelung des Bemerkens in subjektiven Zuständlichkeiten weist eine solche Entwicklung auf. Zunächst spiegelt sich beim Neugeborenen das Innewerden der Nahrung wie auch anderer Eindrücke der Umgebung (laute Geräusche, starke Lichtreize) im Erleben vorwiegend leiblicher Gefühlszustände. Erst später wird jenes Stadium erreicht, in dem das Innewerden der Umgebung gekoppelt ist mit den

subjektiven Regungen, die wir Gefühle im engeren Sinne nennen: den Anmutungsqualitäten des Freundlichen und Feindlichen, des Lockenden und Drohenden, des Angenehmen und Unangenehmen, des Erfreulichen und Unerfreulichen. Noch später treten jene Formen des Angemutetwerdens hervor, die wir als höhere Gefühle bezeichnen, so die mitmenschliche Liebe, Achtung, Neid, Haß, ästhetische und religiöse Ergriffenheit.
Schließlich untersteht auch das vierte Glied des seelischen Funktionskreises, das wirkende Verhalten, dem Entwicklungsgesetz der Differenzierung. Das Verhalten des Säuglings ist ausschließlich bestimmt durch Instinkt und Reflex. Sie sind zweckmäßige Verhaltensweisen, die nicht erlernt werden müssen, sondern als fertiges Gebrauchsgut des Verhaltens im unmittelbaren Anschluß an gewisse Einwirkungen der Umwelt zur Auslösung kommen. Ein höheres Entwicklungsstadium bedeutet es, wenn das beseelte Lebewesen in seinem Verhalten nicht mehr ausschließlich auf die wenigen in der Anlage schon vorgegebenen Formen angewiesen, sondern imstande ist zu lernen, d. h. die Erfahrung von Erfolg und Mißerfolg zweckmäßig für sein Verhalten auszunützen. Wir nennen dieses Entwicklungsstadium des Verhaltens Dressur. Ein wiederum späteres Stadium ist das einsichtige Verhalten, wie es die Intelligenzleistungen der Menschenaffen zeigen. Es beruht auf dem Erfassen von Beziehungen und auf der Erfindung von Mitteln und Werkzeugen. Die Entwicklung setzt sich dann fort bis zu dem von vorausberechnendem Planen und bewußtem Wollen gesteuerten Verhalten des erwachsenen Menschen.

Ganzheit, Struktur und Integration des seelischen Lebens. — Als zweites Merkmal des Lebens wurde oben die strukturierte Ganzheit im Sinne der integrativen Verflochtenheit der einzelnen Funktionen genannt. Auch dieses Merkmal wiederholt sich im Seelischen und es gereichte der wissenschaftlichen Psychologie zum Nachteil, daß sie es lange Zeit übersehen hatte. Als sich gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Psychologie zur Wissenschaft im Sinne einer methodischen Beobachtung des seelischen Lebens und einer übersichtlich gegliederten Ordnung der dabei gewonnenen Erkenntnisse zu entwickeln begann, suchte man zunächst — ausgerichtet am methodischen Ideal der messenden Naturwissenschaften — die bewegte Mannigfaltigkeit des seelischen Lebens in einfachste isolierbare Bestandteile, sog. Elemente zu zerlegen und allgemeine Gesetze zu finden, nach denen sich das seelische Leben in seiner Mannigfaltigkeit und Bewegtheit aus solchen Elementen zusammensetzen läßt. So glaubte man etwa, die Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmungen aus den Elementen der einzelnen Sinnesempfindungen und die Vielgestalt der menschlichen Gefühle aus den einfachen Qualitäten von Lust und Unlust rekonstruieren zu können.

Nach einigen Jahrzehnten solchen Bemühens sah man jedoch ein, daß bei diesem Vorgehen das seelische Leben zu mechanistisch gesehen wurde. Man erkannte, daß die psychische Welt ein Organismus ist und unter dem Gesetz der Ganzheit steht, daß also der Versuch, die Welt des Erlebens in einfachste Bestandteile (Elemente) aufzulösen, der tatsächlichen Eigenart des Seelischen nicht gerecht zu werden vermag. Und so kennzeichnet es den Beginn einer neuen, etwa um die Jahrhundertwende einsetzenden Entwicklungsphase der wissenschaftlichen Psychologie, daß man die ursprüngliche, isolierende und in Elemente zerlegende Betrachtung aufgab und durch eine organisch-ganzheitliche ersetzte. Nachdem schon Wundt das Gesetz der »schöpferischen Synthese« aufgestellt hatte, vor allem aber unter der Anregung des Dilthey'schen Strukturbegriffs und der Fortschritte des biologisch-genetischen Denkens stellte sich dem Prinzip der isolierenden Aufteilung der Erlebniswirklichkeit in Elemente das der ganzheitlichen Betrachtung entgegen. So in der von Wertheimer, Köhler, Koffka und anderen vertretenen »Gestaltpsychologie«, die sich um den Aufweis der ganzheitlichen Struktur vor allem der Wahrnehmungen, des Vorstellungsverlaufs, der Denkvorgänge und der Verhaltensweisen (Lewin) bemühte, und zum anderen in der von F. Krueger begründeten »Leipziger Schule«, die sich ausdrücklich als »Ganzheitspsychologie« bezeichnete und vor allem das Gefühl als den zentralen ganzheitsstiftenden Faktor des seelischen Lebens aufzuzeigen suchte.

In all diesen psychologischen Richtungen wurde der ganzheitliche Charakter und der übergreifende Zusammenhang des Seelenlebens zur programmatischen These gemacht. Nachdem man es so lange übersehen hatte, mußte ausdrücklich als Grundsatz formuliert werden, was für den methodisch unvoreingenommenen Blick eine Selbstverständlichkeit ist, daß nämlich das Seelische in seiner Eigenart nicht als Summe verstanden werden darf, die sich aus einfachsten Teileinheiten und Teilvorgängen *zusammensetzt*, sondern daß es ein Ganzes darstellt, das sich in unterscheidbaren Teilen *ausgliedert*. »Das Seelenleben« — so hat es schon Dilthey formuliert — »wächst nicht aus Teilen zusammen, es bildet sich nicht aus Elementen ... es ist ursprünglich und immer eine übergreifende Einheit.«[17] Wie sich die Ganzheit des Baumes in Wurzeln, Stamm, Ästen, Zweigen und Blättern ausgliedert und die Teile erst vom Ganzen her ihren Sinn bekommen und in einer bestimmten Ordnung stehen, die dem Ganzen seine Gliederung (Struktur) gibt, so verhält es sich auch im Bereich des seelischen Lebens. Seine begrifflich abhebbaren Teilinhalte — die Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken, die Stimmungen und Gefühle, die Affekte und Leidenschaften, Triebe und Strebungen, Entschlüsse und Handlungen,

[17] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V, S. 211

– sie alle können in ihrer Bedeutung niemals verstanden werden, wenn man sie herauslöst aus dem Ganzen des Erlebens. Und dieses Ganze hat Struktur, worunter – nach Dilthey – die Anordnung zu verstehen ist, nach der psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit durch eine innere Beziehung auf ein übergeordnetes Ganzes miteinander verbunden sind. – Soviel zur Tatsache, daß auch das Seelische – genau so wie der leibliche Organismus – die Eigenart strukturierter Ganzheit hat.

Nun wurde oben darauf hingewiesen, daß nicht nur Ganzheit und Struktur Seinsgesetze der Lebewesen sind, sondern daß außerdem die Glieder der ganzheitlich strukturierten organischen Gebilde zueinander in einem eigenartigen Verhältnis stehen, nämlich dem der Integration, der gegenseitigen Durchdringung und Verflechtung, dank der alles mit allem mehr oder weniger zusammenhängt.

Auch dieses Lebensgesetz des Integrationszusammenhanges wiederholt sich im seelischen Leben. Das heißt: die unterscheidbaren Teile des seelischen Ganzen durchdringen, durchflechten und beeinflussen sich gegenseitig und können in der Form strenger gegenseitiger Ausschließlichkeit gar nicht gedacht werden. Auch diese Tatsache ist in der wissenschaftlichen Psychologie lange Zeit übersehen worden. Erst W. Dilthey hat in seinen wissenschaftsgeschichtlich bedeutsamen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894), in denen er kritisch Stellung nimmt zu der isolierenden und in Elemente zerlegenden Betrachtung der an den messenden Naturwissenschaften orientierten Psychologie, auf die Tatsache des Integrationszusammenhanges im Seelischen hingewiesen, ohne allerdings diesen Begriff zu gebrauchen. Greifen wir aus dem Gesamterleben das heraus, was jeweils eine gegenwärtige Erlebnislage ausmacht, so finden wir, daß fast immer ein Wahrnehmen, ein Angemutetwerden und ein Streben zugleich vorhanden sind. Zwar sind wir gewohnt, einen solchen »Bewußtseinsstand« (Dilthey) entweder als Gefühl oder als ein Streben oder Wahrnehmen zu bezeichnen, aber nur deshalb, weil »wir diesen Gesamtzustand jedesmal nach der vorwiegend in die innere Wahrnehmung fallenden Seite desselben bezeichnen«.[18] Doch die unterscheidbaren Seiten machen erst in ihrer gegenseitigen Durchdringung (Integration) das Eigenartige dieser Erlebnislage aus. Das heißt also: die Wahrnehmungsinhalte eines gelebten Augenblicks sind in ihrem wesentlichen Sosein mitbestimmt durch eine spezifische Gefühlslage sowie durch eine besondere Strebungstendenz und umgekehrt. So meinen wir, wenn wir von Heiterkeit sprechen, nicht einen bloßen Gefühlszustand der Lust, der als solcher gegen Wahrnehmungen, Vorstellungen usw. als für sich bestehend abzugrenzen ist, sondern einen das ganze seelische Leben durchgreifenden Zustand, der sich in allen Be-

[18] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V, S. 203

reichen des seelischen Funktionskreises ausgliedert. Greift man also psychologisch wesentliche und einheitliche Phänomene auf, die die Sprache etwa als Laune, Humor, Furcht, Hoffnung u. a. bezeichnet und die eine Aufgliederung des seelischen Lebens in Elemente nicht in sich aufzunehmen vermag, dann zeigt es sich, daß in diesen Phänomenen das, was wir begrifflich als Inhalte etwa des Vorstellens, Fühlens und Wollens voneinander abheben, faktisch ineinander enthalten und integrativ miteinander verflochten ist. Wenn wir die Vorgänge und Zustände der seelischen Wirklichkeit so, wie sie konkret erlebt werden, zu erfassen suchen, dann dürfen die Anteile etwa des Denkens, Vorstellens, Fühlens und Strebens nicht isoliert und verselbständigt werden, sondern sie sind zu verstehen als abhebbare Einzelzüge einer komplexen Wirklichkeit, die sich gegenseitig durchdringen.

Die Tatsache des Integrationszusammenhangs wirkt in eigenartiger Weise hinein in die Begriffsbildung der Seelenkunde – ein Umstand, der bisher viel zu wenig berücksichtigt wurde und der im Mittelpunkt einer noch ungeschriebenen »Logik der Psychologie« stehen müßte.[19] Am besten wird dieser Umstand vielleicht dadurch gekennzeichnet, daß wir sagen: die psychologische Begriffsbildung verfährt weitgehend *akzentuierend*, nicht *determinierend* (determinare = begrenzen). Es soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß viele psychologische Begriffe gar nicht verstanden werden dürfen als Bestimmungen, die gewisse Sachverhalte gegen andere als außerhalb ihrer gelegen abgrenzen, sondern lediglich als die Heraushebung, Akzentuierung gewisser Züge eines komplexen Sachverhaltes. Wenn wir etwa Liebe und Freude als verschiedene Begriffe aufstellen, so handelt es sich dabei gar nicht um eine Abgrenzung von verschiedenen Sachverhalten des Gefühlslebens, die außerhalb einander gelegen sind. Denn in der Liebe zu einem Menschen schwingt immer auch die Freude über sein Dasein mit und diese Freude, in der eine Überhellung des eigenen Daseins erfahren wird, gehört zum Wesen der Liebe. Andrerseits aber wäre es unzulänglich, wollte man die Liebe lediglich als Freude über das Dasein eines anderen Menschen bestimmen. Denn dabei bliebe eine spezifische Strebungstendenz unberücksichtigt, die in der Liebe in Richtung auf den anderen wirksam ist und in der sich besondere Sinnzusammenhänge anzeigen. So ist also in der Regung der Liebe die Regung der Freude mitenthalten, ohne daß es jedoch möglich wäre, beide in das logische Ordnungsverhältnis von Oberbegriff und Unterbegriff – wie etwa Menschheit und weiße Rasse – zu bringen. Weder kann Liebe als Sonderfall von Freude, noch Freude als Sonderfall von Liebe verstanden werden. Die in der psycho-

[19] Gewisse Ansätze zu einer solchen Logik der Psychologie finden sich bei P. H. Helwig, Seele als Äußerung, 1936

logischen Begriffsbildung erfaßten Sachverhalte lassen sich also gar nicht in das räumliche Schema gegenseitigen Sich-einschließens bzw. Sich-ausschließens bringen. Die auf sie angewandten Begriffe sind akzentuierend, nicht determinierend.

Es wäre durchaus verfehlt, wollte man in dem Umstand, daß viele psychologische Begriffe nicht als Abgrenzungen, sondern als Akzentuierungen zu verstehen sind, einen Mangel an Klarheit und Prägnanz sehen; denn »es wäre ein falsches Streben, immer nur mit Begriffen arbeiten zu wollen, die einander eine streng ausschließende Grenze setzen. Ein Begriff kann sehr wohl die Grundforderung der Klarheit und Prägnanz erfüllen, ohne darum eine Grenze zu haben, die ihn in den logischen Raum einbaut«.[20]

Auch der Begriff des *Typus* in der Seelenkunde ist übrigens nicht als determinierender, sondern als akzentuierender Begriff zu verstehen. So erscheint der »Typus« in Erdmanns Logik unter den »fließenden Inbegriffen«, durch die die »scheinbar festen, gegeneinander selbständigen Glieder unserer Ordnungsreihen« sich verflechten zu einem »Gewebe, in dem letztlich jedes Glied mit jedem anderen durch sehr mannigfaltige Beziehungen verknüpft ist«.[21] Dabei ist freilich zu betonen, daß Erdmann den Terminus »fließender Inbegriff« in einem weiteren Sinne – nämlich im Hinblick auf die Kontinuität des Wirklichen – gebraucht als die Rede von den akzentuierenden, nicht determinierenden Begriffen im Hinblick auf den Integrationszusammenhang des Seelischen gemeint ist.

Durch die Tatsache des Integrationszusammenhanges unterscheidet sich die seelische Wirklichkeit deutlich genug von der Eigenart der Wirklichkeit, mit der es die messenden Naturwissenschaften zu tun haben, deren Gegenstand es zuläßt, Elemente des Ganzen im logischen Schema des Nebeneinander und der gegenseitigen Ausschließlichkeit zu denken.

Aus der Tatsache des Integrationszusammenhanges, dem zufolge im Seelischen alles mit allem mehr oder weniger in Beziehung steht und gar nicht isoliert gedacht werden darf, erklärt sich auch ein Prinzip der psychologischen Begriffsbildung, das grundsätzliche Beachtung verdient: die Betrachtung der mannigfaltigen seelischen Wirklichkeit erfolgt in der seelenkundlichen Begriffsbildung unter verschiedenen Gesichtspunkten. Natürlich lassen auch andere Gegenstandsbereiche eine solche Mannigfaltigkeit der Aspekte zu. In der seelenkundlichen Begriffsbildung spielt sie jedoch eine besondere Rolle. Will man die Fülle möglicher sprachlicher Bezeichnungen für seelische Sachverhalte in die Seelenkunde aufnehmen, dann muß man sich gerade darüber klar sein, daß sehr viele unterschiedliche Bezeichnungen gar nicht verschiedene Sachverhalte meinen, sondern denselben Sachverhalt

[20] P. H. Helwig, Seele als Äußerung, S. 10

[21] B. Erdmann, Logik, 1923, S. 212

lediglich unter verschiedene Gesichtspunkte stellen. Die Sprachverwirrung in der Seelenkunde erklärt sich weitgehend daraus, daß die Verschiedenheit solcher Aspekte nicht erkannt wird. So erscheint etwa hier die Liebe als Gefühl, dort (z. B. bei Pfänder) als Gesinnung; beide Einordnungen sind berechtigt. Denn Gefühl und Gesinnung sind im Grunde nicht verschiedene Sachverhalte, sondern derselbe Sachverhalt, gesehen unter verschiedenen Aspekten. Bezeichnen wir Liebe als Gefühl, dann verstehen wir sie als spezifische Art des Angemutetwerdens durch einen Gegenstand einschließlich einer dabei mitschwingenden Intention auf ihn. Bezeichnen wir Liebe als Gesinnung, dann sehen wir sie gleichsam vom Objekt her, und zwar in der Perspektive der Frage, was dieses Objekt vom Träger des Gefühls zu gewärtigen hat. Die Mannigfaltigkeit der Begriffe für seelische Sachverhalte beruht also weitgehend auf der Mannigfaltigkeit der Aspekte, unter denen Seelisches gesehen werden kann.[22] Und diese geht jedenfalls zu einem wesentlichen Teil zurück auf das Gesetz des Integrationszusammenhanges, dem das Seelische untersteht.

Die Rolle der Selbsterhaltung und Selbstregulierung im seelischen Leben. — Auch das an dritter Stelle genannte Merkmal des lebendigen Organismus (S. 21) setzt sich unmittelbar in den seelischen Bereich hinein fort. Die biologische Urtendenz der Selbsterhaltung erscheint im seelischen Geschehen als Selbsterhaltungstrieb und die Regungen des Egoismus und des Machtwillens sind — wie zu zeigen sein wird — als menschliche Abwandlungsformen eben dieses Triebes zu verstehen. Als Mittel der Selbsterhaltung steht dem entwickelten menschlichen Seelenleben vor allem die Intelligenz zur Verfügung; aber auch das Vorstellungsvermögen, das Gedächtnis, die Phantasie können den Zielen der Selbsterhaltung dienen.
Und wie ferner die *Kompensation*, — also jener Vorgang, bei dem der Ausfall einer Organfunktion durch ein anderes Organ jedenfalls weitgehend ausgeglichen wird (S. 22) —, eine Form der im Dienste der Selbsterhaltung stehenden Selbstregulierung des lebendigen Organismus ist und im biologischen Geschehen eine ausgezeichnete Bedeutung hat, so finden wir eine Entsprechung hierzu auch im Psychischen wieder. Auch das seelische Leben trifft von sich aus Maßnahmen des Ausgleichs, die dazu dienen, das seelische Gleichgewicht im Sinne der gesicherten Selbsterhaltung und Selbstentfaltung herzustellen. Es sind Schutzmaßnahmen des seelischen Haushalts, die dar-

[22] Auch die Mannigfaltigkeit der in der Charakterkunde aufgestellten Typen beruht zum Teil auf der Verschiedenheit der Aspekte, unter denen die seelische Wirklichkeit gesehen wird. Vgl. Lersch, Probleme und Ergebnisse der charakterologischen Typologie. In: Bericht über den XIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, 1934

auf abzielen, überall dort, wo der Mensch durch seine körperlichen und seelischen Anlagen zur Selbstdurchsetzung in der Welt und im Leben nicht hinreichend ausgestattet ist, gleichsam sekundäre Sicherungen aufzubauen. So kann etwa ein verstandesmäßiger Überbau, ein System rationaler Leitlinien entstehen als Kompensation eines vorhandenen Chaos der Gefühle, in das zu verlieren der Mensch sich in Gefahr weiß. Oder es können schroffes und abweisendes Wesen, ja auch Frechheit und Frivolität in Erscheinung treten als Schutzmaßnahmen und kompensatorische Außenseite einer gesteigerten Empfindsamkeit und seelischen Verwundbarkeit, durch die ein Mensch sich der Welt und dem Leben preisgegeben und ausgeliefert fühlt. Wir finden diesen Fall nicht selten in der Entwicklungsphase der Pubertät. Eine besondere Rolle spielt die Kompensation, wie A. Adler gezeigt hat[23], im Zusammenhang mit einem bestehenden Minderwertigkeitsgefühl, und zwar in *der* Weise, daß dieses Gefühl — wovon noch zu reden sein wird (S. 335 ff.) — durch Maßnahmen teils sachlicher, teils unsachlicher Art nach einem Ausgleich sucht und so das dem Menschen eingeborene Streben nach Macht und Geltung doch noch seine Befriedigung oder wenigstens eine Ersatzbefriedigung findet. Schließlich sei noch erwähnt, daß C. G. Jung ein kompensatorisches Verhältnis zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten annimmt. Er meint es in dem Sinne, daß das Unbewußte den Ausgleich der für das Bewußtsein notwendig bestehenden Einseitigkeit und Eingeengtheit darstellt und dem Menschen das sagt und zur Einsicht bringt, was er in der durch die unmittelbare Situation bedingten Einstellung seines Bewußtseins überhört und übersieht (vgl. S. 634). »Das Unbewußte gibt z. B. im Traum alle diejenigen zur bewußten Situation konstellierten, aber durch die bewußte Wahl gehemmten Inhalte, deren Kenntnis dem Bewußtsein zu einer völligen Anpassung unerläßlich wäre.«[24]
Das Gemeinsame all der genannten Fälle ist dies, daß es sich um Vorgänge des Ausgleichs handelt, die der Herstellung bzw. Wahrung des seelischen Gleichgewichts dienen und die als Maßnahmen der Selbsterhaltung zu verstehen sind.

Das seelische Leben als kommunikativer Prozeß. — Wenn wir in der Erinnerung an die Merkmale des Lebens weiterschreiten und uns noch einmal vergegenwärtigen, was über Kommunikation gesagt wurde, dann ist mit besonderem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß auch dieses Lebensgesetz sich im seelischen Bereich wiederfindet. Wie der lebendige Organismus in, mit und aus seiner Umwelt lebt, so sind auch Seele und Welt kommunikativ aufeinander angewiesen, sie bilden ein Ganzes. Die Seele lebt und

[23] A. Adler, Über den nervösen Charakter, 1919. — Ders., Menschenkenntnis, 1947
[24] C. G. Jung, Psychologische Typen, 1937, S. 607

entfaltet sich immer nur in der Begegnung mit der Welt. Dieser Tatsache sucht das von uns aufgestellte Modell des seelischen Funktionskreises gerecht zu werden. Es läßt in seinen beiden auf die Welt gerichteten dynamischen Ästen – dem dranghaften Suchen und dem wirkenden Verhalten – die Verflochtenheit von Seele und Welt deutlich erkennen. Wenn die Antriebe des Suchens das seelische Leben in Gang bringen, diese Antriebe aber aus den Bedürfnissen kommen, die der beseelte Lebensträger an die Welt stellt, weil er nur durch die Welt zur Entfaltung und Gestaltung der in ihm angelegten Möglichkeiten gelangt, dann zeigt sich schon darin mit aller Eindeutigkeit, daß Seele und Welt aufeinander hingeordnet sind. Auch das Erleben bewegt sich im Kreislauf der Kommunikation. – Freilich ist auch diese Tatsache in der Geschichte der Psychologie in verhängnisvoller Weise übersehen worden. Seit Descartes in seiner Metaphysik die Wirklichkeit aufteilte in die res cogitans, worunter nichts anderes als das erlebende Bewußtsein zu verstehen ist, und in die res extensa, die Außenwelt, und beide, erlebendes Bewußtsein und Außenwelt, für Substanzen erklärte, wobei Substanz ein selbständiges und unabhängig für sich Seiendes bedeutet, ist die neuzeitliche Psychologie beherrscht von dem Dogma der Binnenhaftigkeit des Seelischen.[25] Das heißt: die Wirklichkeit der Seele wird gedacht als abstraktes Bewußtsein, das außerhalb und neben der Welt liegt, mit der es lediglich durch kausale Einwirkung in Verbindung steht. Eine solche Vorstellung zweier ontisch streng getrennter Bereiche der Seele und der Welt verfälscht die Wirklichkeit des seelischen Lebens von Grund auf. Sie verkennt, daß seelisches Leben als solches immer auf die Welt entworfen ist, daß Seele und Welt eine zweipolige koexistentielle Einheit darstellen, in der die sogenannte Außenwelt und die seelische Innenwelt in ihrer Unterscheidbarkeit aufeinander zugeordnet sind und sich gegenseitig bedingen – vergleichsweise so, wie es beim positiven und negativen Pol eines Magneten der Fall ist. Seelisches Leben ist gleichsam das Gespräch, das zwischen dem individuellen Lebensträger und seiner Umwelt stattfindet, oder, wie es Novalis einmal ausgedrückt hat, seelisches Leben ist dort, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. – Vor allem zeigt sich die kommunikative Zuordnung und der wechselseitige Bezug zwischen Seele und Welt im sozialpsychologischen Bereich. Gerade der Mensch lebt immer im Dialog mit seiner Mitwelt, und es ist eine theoretische Fiktion, wenn man glaubt, ihn psychologisch als isoliertes Einzelwesen betrachten zu können.

Anpassung als seelisches Prinzip. – Wie das Lebensgesetz der Kommunikation für das Erleben seine Gültigkeit besitzt, so kehrt auch das mit der

[25] Ausführliches über das Dogma von der Binnenhaftigkeit des Seelischen bei Ph. Lersch, Seele und Welt, 1941

Kommunikation eng verbundene Prinzip der Anpassung im seelischen Bereich wieder. Die im Dienste der Selbsterhaltung stehende Anpassung ist ebensosehr ein psychologisches wie ein biologisches Grundphänomen. Das zeigt sich nicht nur im elementaren Bereich der Sinnesfunktionen an den Erscheinungen der Adaptation (S. 391), sondern auch in den höheren seelischen Bereichen. Vor allem das *Lernen* kann als Anpassung an die Umwelt interpretiert werden. Und da kein Lebewesen so viel lernen muß wie der Mensch, ist es verständlich, daß der Anpassung im seelischen Leben des Menschen eine ungleich größere Bedeutung zukommt als beim Tier. Das Tier lebt in einer relativ gleichbleibenden Umwelt der Natur, der es durch seine Organausstattung und seine Instinkte selbst schon weitgehend angepaßt ist. Der Mensch dagegen hat sich neben der Welt der Natur eine sich wandelnde Welt der Kultur geschaffen. Sie besitzt in den Gebilden der Gemeinschaft, in den Institutionen des Staates und des Rechts, in den Schöpfungen der Technik, der Kunst, der Moral und der Religion ihre eigenen Ordnungen und Gesetze, denen sich der Mensch anzupassen hat. Die menschlichen Kulturformen der Ehe, der Familie, der Schule, des Berufes wie jede Art menschlicher Gemeinschaftsorganisation stellen die Forderung der Anpassung, die sich als Einstellung und Umstellung auf bestimmte Lebensgewohnheiten, Formen des Denkens und Fühlens, des Benehmens und Sichäußerns, des Wertens und des Wollens zu vollziehen hat. Es gibt eine Theorie der Neurose, die alle seelischen Störungen neurotischer Art auf mangelnde Anpassungsfähigkeit zurückführt und diese wiederum auf Fehleinstellungen zum Leben, die ihre Wurzeln in Fehlern der Kindheitserziehung haben. Seif bezeichnet als den Ertrag seiner psychotherapeutischen Erfahrung mit Neurotikern die Auffassung, daß deren Konflikte »die mehr oder weniger große Störbarkeit ihrer Anpassung an die durchschnittlichen berechtigten Forderungen des Zusammenlebens« sei, »wodurch sie sich selbst und der Umwelt große Schwierigkeiten bereiten«[26]. Wenn es freilich eine zu weit gehende Verallgemeinerung ist, zu sagen, alle neurotischen Störungen resultieren aus Anpassungsschwierigkeiten (vgl. S. 553), so ist doch jedenfalls sicher, daß der Satz für eine bestimmte Gruppe von Neurotikern seine Gültigkeit besitzt und daß die Anpassung eine wesentliche, wenn auch nicht – worauf noch zurückzukommen ist (S. 51) – die einzige und ausschließliche Aufgabe der Organisation des seelischen Lebens ist.

Seelisches Leben als Eigentätigkeit und Sich-Verhalten. – Als eine weitere Merkmalsgruppe des lebendigen Organismus wurden oben Eigentätigkeit und Sich-Verhalten genannt. Auch sie wiederholen sich im seelischen Leben

[26] L. Seif, Wege der Erziehungshilfe, 2. Aufl. 1952, S. 17

und verleihen ihm einen Grundzug seiner Eigenart, auf den hinzuweisen um so mehr Anlaß besteht, als man auch ihn in der Geschichte der wissenschaftlichen Psychologie lange Zeit übersehen hat. Unter der Nachwirkung des englischen Sensualismus eines Locke und Hume und im Banne des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals neigte man dazu, auch das Seelische nach Analogie der mechanischen Körperwelt kausalanalytisch zu interpretieren. Die Seele wurde im wesentlichen verstanden als tabula rasa, als eine Bühne, auf der sich die durch die Reizwirkung der Außenwelt veranlaßten Vorgänge abspielen, wobei die Seele selbst vorwiegend Zuschauer ist und nur im Assoziations- und Reproduktionsmechanismus sowie im Erleben von Lust und Unlust ein Minimum an Eigentätigkeit entfaltet.
Eine Wandlung in dieser Auffassung bahnte sich schon an in der voluntaristischen Psychologie Wundts, und zwar darf angenommen werden, daß dies nicht ohne Einwirkung der metaphysischen Willenslehre Schopenhauers und ihrer Weiterführung durch Nietzsche geschah. Nach beiden ist das eigentliche Wesen der Welt und damit auch des Menschen der Wille, der dann auch – psychologisch gesehen und im Sinne des Dranges verstanden – hinter allen Vorgängen unserer Wahrnehmung und unseres Denkens steht. Damit war eine entscheidende Achsendrehung gegen die reizmechanistische Auffassung der Assoziationspsychologie vollzogen. Wundt seinerseits definiert als den Kerngehalt der voluntaristischen Psychologie die Einsicht, daß das Wollen samt den mit ihm eng verbundenen Gefühlen und Affekten einen ebenso unveräußerlichen Bestandteil der psychologischen Erfahrung ausmache wie die Empfindungen und Vorstellungen und daß nach Analogie des Willensvorgangs alle anderen psychischen Prozesse aufzufassen seien.[27] Einen weiteren wesentlichen Fortschritt in der Erkenntnis des dynamischen Charakters der seelischen Vorgänge bedeuteten die Entdeckungen der Psychoanalyse und der Individualpsychologie, aus denen ersichtlich ist, wie sehr das Erleben des Menschen von teilweise unbewußt bleibenden Trieben in Gang gebracht und gesteuert wird. Der dynamische Charakter des seelischen Lebens reicht aber noch erheblich weiter, als es in dieser »tiefenpsychologischen« Auffassung zum Ausdruck kommt. Es wird zu zeigen sein, in welcher Weise nicht nur unsere Vorstellungen, Denkabläufe und Handlungen zentralseelisch gesteuert sind, sondern daß auch schon an den Wahrnehmungen, die man ehedem als bloße Einwirkung der Außenwelt zu erklären suchte, eine aus den Bedürfnissen und der Strebungsthematik des beseelten Lebensträgers stammende Eigentätigkeit mitwirkt. Das Seelische ist – was übrigens schon von Leibniz und dann von Herder und Fichte zur Geltung gebracht wurde – von Hause aus ein dynamischer Sachverhalt und die Eigentätigkeit einer seiner Wesenszüge.

[27] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, 1902, S. 17

Sofern nun das durch Eigentätigkeit ausgezeichnete seelische Leben sich in der Kommunikation mit der Umwelt vollzieht, ist das Erleben nicht eine kausalmechanische Einwirkung der Außenwelt, sondern ein lebendiges Sich-Verhalten, ein Gespräch, ein Dialog zwischen dem beseelten Lebensträger und der Umwelt. In diesem Sinne sind nicht nur unsere Handlungen ein Verhalten, sondern auch schon unsere Antriebserlebnisse und Gefühlsregungen, unsere Wahrnehmungen sowie die Vollzüge unseres Vorstellens und Denkens. So – aber auch nur so – verstanden, kann Psychologie auch als Lehre vom Verhalten definiert werden.

Die Zeitlichkeit des Erlebens. – Ebenso wie alle bisher genannten Merkmale des Lebens setzt sich auch das der Zeitlichkeit im psychischen Bereich fort. Es gehört wesentlich zur Eigenart des seelischen Lebens, daß alles je und je gegenwärtig Erlebte mit dieser seiner Gegenwart nicht spurlos verschwindet und ins Nichts zurücktaucht wie die Gebilde der Wolken, die über einen ruhigen See hinziehen und sich in seiner Oberfläche spiegeln. Vielmehr strömt alles Erlebte aus dem Augenblick seines Erlebtwerdens in einen dunkleren Hintergrund ab. Es geht der Seele nicht verloren, sondern bleibt in einer gewissen Tiefenschicht aufbewahrt als lebendig wirksame Macht und ragt von dort her in jeden als Gegenwart erlebten Augenblick hinein.

Wir sind gewöhnt, diesen Grundsachverhalt des seelischen Lebens mit dem Begriff »Gedächtnis« zu umschreiben. Wir dürfen dabei freilich nicht nur an jene Form des Gedächtnisses denken, bei der die Erlebnisse der Vergangenheit als Vorstellungen wieder vor das Bewußtsein treten, wir uns also an die Vergangenheit erinnern. Neben diesem »*Erinnerungsgeschehen*« gibt es noch eine andere Form, in der schon Erlebtes im Hier und Jetzt gegenwärtig ist. Sie sei im Unterschied vom Erinnerungsgeschehen als »*Erfahrungsgedächtnis*« bezeichnet.[28] Man hat ihr auch den Titel *Mneme* gegeben.

Von diesem Erfahrungsgedächtnis nun ist überall dort zu sprechen, wo frühere Erlebnisse aus der Vergangenheit heraus in das gegenwärtige Erleben, in das Streben, Bemerken, Angemutetwerden und Verhalten hineinwirken, ohne in Erinnerungsbildern vor das Bewußtsein gebracht zu werden. Schon beim Tier haben wir ein solches Erfahrungsgedächtnis anzunehmen.[29] Auf

[28] Vgl. L. Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde, IV. Kapitel

[29] So haben amerikanische Psychologen vorwiegend behavioristischer Richtung in zahlreichen Tierexperimenten die determinierende Wirkung des Erfahrungsgedächtnisses auf das aktuelle Verhalten untersucht und die dabei gefundenen Gesetzmäßigkeiten zum Inhalt ihrer »Lerntheorien« gemacht, deren Geltung auch für die Menschen in Anspruch genommen wird.

ihm beruht alle *Dressur*. Von besonderer Bedeutung ist das Erfahrungsgedächtnis beim Menschen, weil kein beseeltes Lebewesen so viel Erfahrungen machen, so viel lernen muß, um sich am Leben zu erhalten, wie der Mensch. Bei den einfachsten Verrichtungen des Tages, angefangen beim Aufstehen, Waschen und Ankleiden bis zum Zubettgehen, bei dem Weg zur Arbeitsstätte, bei der Benutzung eines Verkehrsmittels, bei der beruflichen Tätigkeit, ja bei aller Orientierung, bei der Wahrnehmung der Umwelt und beim Verhalten zu ihr — überall ist eine große Masse von Vergangenheit in uns wirksam, ohne daß wir im einzelnen Fall einen klar bewußten und ausdrücklichen Akt der Erinnerung vollziehen. Es wäre ja unmöglich, den Gesamtbereich unserer seelischen Vergangenheit, unser gesamtes Wissen, alle unsere Erfahrungen, alle unsere Gefühlserlebnisse und alle von uns einmal angestrebten Werte in jedem Augenblick in klaren Vorstellungen gegenwärtig zu haben und zu überschauen. Es ist offenbar eine Art Ökonomie, wenn unser Erleben so eingerichtet ist, daß das, was wir von frühester Kindheit an gefühlt, gedacht, kennen gelernt, gewollt und erfahren haben, in einen tieferen Bereich des Unbewußten zurücksinkt und nur ein verschwindend kleiner Teil unserer Vergangenheit bewußt d. h. in Erinnerungsvorstellungen gegenwärtig ist. Unbewußt aber ist die ganze Vergangenheit gegenwärtig und wirksam in dem, was wir erstreben, wahrnehmen, denken, fühlen, wollen und tun. »Denn was in der Tat sind wir und was ist unser Charakter, wenn nicht die Verdichtung jener Geschichte, die wir seit unserer Geburt, ja — da wir angeborene Anlagen mitbringen — vor unserer Geburt gelebt haben?«[30]

Wie die Vergangenheit, so ist andererseits auch die Zukunft in der Gegenwart des Erlebens enthalten. Jede erlebte Gegenwart ist Vorgriff in die Zukunft. Das gilt in dem Maße, als jeder Augenblick des seelischen Lebens durchwirkt ist von der Thematik und Dynamik seelischer Strebungen, die auf die Verwirklichung eines noch nicht bestehenden Zustandes gehen und die Lebensführung und Lebensgestaltung wie ein roter Faden durchziehen. So enthält gegenwärtiges Erleben immer eine Antizipation, ein vorgreifendes Suchen.[31] Und wie das Gedächtnis die Bewahrung der Vergangenheit ist, so ist die *Phantasie* Vorgriff in die Zukunft. Dabei gilt es ähnlich wie beim Gedächtnis zu unterscheiden zwischen Vorstellungsphantasie, die

[30] H. Bergson, Schöpferische Entwicklung, Deutsche Übersetzung, 1912, S. 12

[31] C. Sganzini betont mit besonderem Nachdruck die »grundsätzliche, kategorisch-wesensmäßige Funktion, welche im Lebendig-Seelischen das Moment ›Vorwegnahme‹ (Anticipation), streng kategorial verstanden, spielt. ›Vorwegnahme‹ ist das, von dem aus alle Verwirklichung stattfindet; alles, was im Seelischen sich abspielt, ist im prinzipiellen Sinn Verwirklichung von Vorwegnahme.« (Sganzini, Ursprung und Wirklichkeit, 1951, S. 159)

wir vor allem als Wünschen, Planen und Entwerfen kennen, und einer vorstellungslosen Urphantasie, von der später ausführlich zu sprechen sein wird.

An Gedächtnis und Phantasie aber zeigt sich nichts anderes als dies, daß das seelische Leben – wie alles Leben – nur als sich zeitigende Wirklichkeit gedacht und verstanden werden kann. Das Seelische hat seine Wirklichkeit darin, daß es sich *zeitigt;* es besteht »in einem rastlosen Fortrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart . . . Diese fortrückende Erfüllung mit Realität in der Linie der Zeit, die den Charakter der Gegenwart ausmacht . . . ist beständiges Versinken des Gegenwärtigen in ein Vergangenes und ein Zur-Gegenwart-werden dessen, was wir eben noch erwartet, gewollt, gefürchtet haben«.[32]

Aber – das ist das Entscheidende – bei diesem Fortrücken bleibt die Vergangenheit ganz von selbst erhalten. Sie folgt uns in jedem Augenblick nach und ragt in jeden Augenblick hinein wie andrerseits auch die Zukunft schon in ihm vorentworfen ist. Gerade bei der Betrachtung des seelischen Geschehens müssen wir uns also freimachen von dem Ordnungsschema der äußeren Zeit, das die einzelnen Inhalte des Erlebens im Nacheinander ordnet und gegen einander abgrenzt in der gleichen Weise, wie wir einzelne Dinge und Erscheinungen im extensiven Schema des Raumes gegen einander abgrenzen und ordnen, nämlich so, daß jedes einzelne Ding und jede einzelne Erscheinung außerhalb der anderen steht. Wenn die Zeitlichkeit, das Sichzeitigen als Wesenszug des Seelischen bezeichnet wird, so ist damit gemeint, daß die Zeit für die seelische Wirklichkeit nicht ein äußerliches Ordnungsschema ist, das die einzelnen Inhalte in der Form des Nacheinanders gegenseitig abhebt, sondern daß die Zeit zur Innerlichkeit des seelischen Lebens selbst gehört. Es wäre falsch, die unterscheidbaren Gegenwarten des seelischen Lebens im Bilde einzelner Perlen zu denken, die im Schema des Nebeneinanders auf den Faden der Zeit gereiht sind. Denn jede dieser Perlen steht zur anderen im Verhältnis der Ausschließung. Die unterscheidbaren Gegenwarten des Erlebens schließen einander aber nicht aus, sondern durchdringen sich sowohl nach vorwärts als auch nach rückwärts. In jeder Gegenwart lebt noch die Vergangenheit und erwacht schon die Zukunft. Das Sichzeitigen des seelischen Lebens ist also der als untrennbares Kontinuum sich vollziehende Übergang von einer Gegenwart in die andere.

Damit erhält der Begriff der Gegenwart eine ganz andere Bedeutung als im Ordnungsschema der äußeren Zeit, mit dem der Physiker arbeitet. Hier wird die Gegenwart als Senkrechte gedacht, die die Linie von Vergangen-

[32] W. Dilthey, Ges. Schriften, VII, S. 72

heit zur Zukunft in einem Punkte schneidet und beide von einander trennt. Das aber, was die erlebte Gegenwart ausmacht, ist »mehr und etwas anderes, als sich von der Vorstellung eines bloßen Zeitpunktes her erfassen läßt«.[33] Der Begriff des Zeitmomentes, des *Zeitpunktes* läßt sich überhaupt nicht auf das Erleben anwenden. Denn die psychischen Vorgänge und Zustände, auch wenn sie noch so flüchtig sind, beschränken sich nicht auf einen Zeitpunkt im mathematischen Sinne; sie haben immer eine gewisse zeitliche Ausdehnung, die man als psychisches Präsens oder psychische Präsenzzeit bezeichnet. Es gilt dies schon für die Wahrnehmung eines einfachen momentanen Reizes. Blickt man für einen Augenblick in ein sehr helles Licht und schließt dann die Augen, so sieht man für eine kurze Weile noch das Bild des Lichtes. So erscheint auch ein im Dunkeln rasch bewegter Punkt, etwa die Glut einer Zigarette, nicht als wandernder Punkt, sondern als leuchtende Linie. Auf dieser Erscheinung des sog. positiven Nachbildes beruht die Wirkung des Kinematographen, bei dem die mechanische Momentaneität diskontinuierlicher Bilder kraft der seelischen Präsenzzeit als das Kontinuum einer Bewegungsfolge erlebt wird. Die psychische Präsenzzeit bewährt sich auch in entsprechender Weise beim Anhören eines Wortes, eines Satzes oder einer Melodie. Wir erleben ein Zeitganzes, obwohl im Sinne der äußeren, chronometrischen Zeit die einzelnen Buchstaben, Wörter und Töne in ganz verschiedenen mathematischen Gegenwarten gehört werden. Im Bereich des Erlebens umfaßt die Gegenwart also etwas, das im Sinne der äußeren Zeit schon Vergangenheit ist.

Wenn wir also von der Zeitlichkeit des Erlebens sprechen, so ist damit gemeint, daß das seelische Leben nicht nur in der Zeit ist, wie alle Gegenstände unserer äußeren Erfahrung in der Zeit sind, sondern daß es selbst Zeit ist, und zwar immer ganz, nämlich als Dreieinheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Kraft seines Erlebens ist der Mensch geschichtliches Wesen, ein Wesen, dessen Daseinsform es ausmacht, daß es sich je und je zeitigt, d. h. sich in jenem Grenzbereich aufhält, dem die Vergangenheit ebenso angehört wie die Zukunft. Das seelische Leben ist, wie das Leben überhaupt, eine Wirklichkeit, die sich immer selbst nachkommt und sich immer zugleich selbst voraus ist. Darin besteht seine Zeitlichkeit.

Fortpflanzung und Vererbung im seelischen Bereich. — Was endlich die zuletzt genannte Merkmalsgruppe des Lebens (S. 28) betrifft, so ist das Phänomen der Geschlechtsliebe offenbar die Form, in der die biologische Gesetzlichkeit der Fortpflanzung auf der Aktualitätsstufe des Erlebens erscheint, und die Vererbung der Weg, auf dem die Funktionen des Erlebens von Individuum zu Individuum weitergegeben werden. Wir haben guten

[33] O. F. Bollnow, Dilthey, 1936, S. 95

Grund anzunehmen, »daß ebenso wie die Entwicklung der körperlichen Strukturen und ihrer Funktionen in den Hauptzügen durch Vererbung bestimmt wird, ... dasselbe auch bei der Entwicklung der seelischen Organisation und ihrer Funktionen der Fall ist«.[34]

Die überbiologische Thematik menschlichen Erlebens. — Wenn in den vorangegangenen Darlegungen aufgezeigt werden konnte, wieweit und in welcher Form die Gesetze des Lebens sich im seelischen Bereich wiederfinden, so ist dies daraus zu verstehen, daß das psychische Geschehen eine besondere Dimension und Aktualitätsstufe des Lebens, nämlich — wie wir es auch formuliert hatten — das zur Wachheit des Erlebens gelangte Leben ist. Nun erhebt sich jedoch die Frage, ob das Seelische lediglich die Thematik des Lebens fortsetzt, genauer gesagt, ob es verstanden werden muß ausschließlich als eine Form, in der sich die biologische Thematik der physischen Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung durchzusetzen sucht.

Diese Frage ist für das tierische Seelenleben zu bejahen. Was wir aus dem äußeren Verhalten der Tiere an seelischen Vorgängen und Zuständen zu erschließen vermögen, das läßt sich ohne Gewaltsamkeit verstehen als Maßnahmen des beseelten Organismus, die der rein biologischen Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung dienen.

Nun hat man versucht, auch das gesamte Inventar des menschlichen Seelenlebens in dieser Weise biologisch zu verstehen. So deutet A. Gehlen[35] den gesamten Apparat seelischer Vorgänge im Menschen bis hinauf zu den Bemühungen der Wissenschaft und den Vorstellungen der Religion als Mittel des Ausgleichs der physisch-biologischen Mängelhaftigkeit des Menschen — so, als sei es das einzige Anliegen menschlichen Seins, sich biologisch, d. h. im physischen Kampf ums Dasein zu erhalten und sicherzustellen. Ausschließlich biologisch interpretieren das menschliche Seelenleben auch jene Richtungen der amerikanischen Psychologie, die in der Psyche nichts anderes sehen als »eine Funktion der Anpassung des Organismus an seine Umgebung«, wobei etwa von Dewey auch Ideen als »biologische Funktionen« erklärt werden.[36] »Der ganze Ablauf des Lebens« — so sagt der amerikanische Psychologe F. Alexander — »kann am besten auf den Begriff eines unausgesetzten Lernens gebracht werden, d. h. auf eine fortgesetzte Anpassung an die ständig wechselnden ... Verhältnisse.«[37]

In all diesen Auffassungen liegt eine bedeutsame Wahrheit. Aber es ist doch nur die halbe Wahrheit. Es kann kein Zweifel darüber bestehen und

[34] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, S. 35

[35] A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940

[36] M. Curti, Amerikanisches Geistesleben, 1947, S. 739 und 745

[37] F. Alexander, Die irrationalen Kräfte unserer Zeit, 1946, S. 128

wurde auch schon gebührend hervorgehoben (S. 43 f.), daß das biologische Gesetz der Anpassung auch das menschliche Seelenleben bestimmt, daß vor allem die Fähigkeit des Lernens und die menschliche Intelligenz, aber auch andere seelische Funktionen im Dienste der Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung beim »Kampf ums Dasein« stehen.
Nun macht es aber einen Unterschied aus, ob wir alles, was wir an seelischen Vollzügen beim Menschen vorfinden, auf die Thematik der Selbsterhaltung zurückführen, oder ob wir uns anzuerkennen veranlaßt sehen, daß im menschlichen Erleben über die rein biologische Thematik noch eine andere gelagert ist. Für den theoretisch unbefangenen Blick steht das letztere außer Frage. Wenn wir Phänomene wie Mitleid, Liebe und Ehrfurcht, den Drang nach Wahrheit und Gerechtigkeit, den Sinn für Pflichterfüllung, die Erlebnisse der künstlerischen und religiösen Ergriffenheit oder die Gestimmtheit der Schwermut ebenso wichtig nehmen wie die Phänomene des Selbsterhaltungstriebes, des menschlichen Egoismus und Machtstrebens, der Anpassung, des Lernens und der Intelligenz, dann zeigt es sich, daß das menschliche Erleben nicht ausschließlich die Fortsetzung der rein biologischen Belange ist, sondern daß es noch von einer anderen, überbiologischen Thematik durchtönt wird, die wir durchaus vorläufig und lediglich programmatisch als »geistige« bezeichnen. So notwendig es also ist, das Erleben des Menschen zunächst vom Leben her zu verstehen, so einseitig ist es, es in allen seinen Vollzügen und Inhalten ausschließlich unter biologischem Gesichtspunkt auslegen zu wollen. Das Tier ist auch als erlebendes Wesen nicht mehr und nichts anderes als Lebewesen. Der Mensch dagegen ist nicht nur biologisches, sondern auch geistiges Wesen. Sein seelisches Leben erhält dadurch einen eigenartigen dialektischen Charakter. Es ist, im Gleichnis gesprochen, der Kreuzungspunkt zwischen Leben und Geist. Das macht seine eigenartige Zwischenstellung im Reiche der Wirklichkeit aus.[38]

2. DIE FRAGESTELLUNGEN DER SEELENKUNDE

Gegenstand und Bereich der Seelenkunde ist nach dem bisher Gesagten das Insgesamt aller Erlebnisse, die sich im beseelten Lebewesen bei seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit der Welt vollziehen. Der damit umschriebene Bereich von Tatsachen kann nun wissenschaftlich in verschiedenen Fragestellungen angegangen werden, wodurch sich eine Gliederung der Psychologie in einzelne Teilgebiete ergibt.

[38] Das menschliche Sein, gesehen als Bindeglied zwischen dem »oberen« Bereich des Geistes und dem »unteren« des Lebens, ist die tragende und bedeutende Konzeption in A. Vetters »Natur und Person«, 1949

An erster Stelle steht der Fragenkreis der allgemeinen Psychologie. Sie betrachtet das Erleben in der ganzen Breite seiner Vollzüge und Inhalte, die überhaupt beim seelisch normalen und voll ausgereiften Menschen zu finden sind. Sie sieht also ab sowohl von den verschiedenen Stadien der Entwicklung, die das seelische Leben von der Geburt über die Kindheit und Jugend bis ins Greisenalter zu durchlaufen hat, als auch von den individuellen Ausprägungen des seelischen Lebens im Einzelwesen. Sie spricht vom Gedächtnis, ohne darauf einzugehen, daß es individuell verschieden abgewandelt erscheint; sie spricht von Liebe, Verzweiflung, Heiterkeit als Möglichkeiten des Erlebens, abgesehen von der Tatsache, das es Menschen gibt, die der Liebe, der Verzweiflung, der Heiterkeit gar nicht fähig sind und dadurch ihre individuelle Eigenart erhalten. — In dieser ihrer Fragestellung ergeben sich für die allgemeine Psychologie drei grundsätzliche Aufgaben.

Systematik und Klassifikation. — Die vordringlichste ist die der begrifflichen Unterscheidung (Klassifikation) und gegliederten Ordnung (Systematik) von Grundformen seelischer Vorgänge und Zustände. Es gilt, aus dem der inneren Erfahrung gegebenen fluktuierend bunten Geschehen, das allenthalben Übergänge und nirgends feste Konturen zeigt und in dem alles mit allem zusammenhängt, einheitliche Gebilde herauszulösen, um überhaupt die Grundlagen für eine überschaubare Gliederung und Einteilung zu gewinnen und so zu einer Systematik und Topik der seelischen Tatsachen zu kommen.

Einen ersten Gesichtspunkt hierfür haben wir im Modell des seelischen Funktionskreises gewonnen. Die in ihm gegebene Ordnung der seelischen Vorgänge und Zustände betrachtet das beseelte Lebewesen unter dem Gesichtspunkt der ganzheitlichen, polar koexistentialen Zusammengehörigkeit von Seele und Welt.

Das seelische Leben präsentiert sich unserer Erfahrung aber nicht nur als ein Geschehen in der polar koexistentialen Einheit zwischen Seele und Welt, sondern es wird auch in sich als ein Ganzes erfahren: die Mannigfaltigkeit dessen, was sich im Dialog mit der Welt abspielt, ist im Singular der menschlichen Person zu einer Einheit integriert, die in sich strukturiert ist, was besagt, daß die von ihr umschlossenen Glieder im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen. Weil dies so ist, wird für die systematische Aufgliederung der seelischen Phänomene außer dem Gesichtspunkt des horizontal verlaufenden seelischen Funktionskreises auch noch derjenige des vertikalen Aufbaus verpflichtend. Die unserer Darstellung der allgemeinen Psychologie zugrunde liegende Konzeption ist also orientiert an dem doppelten Ganzheitsbezug, in dem das seelische Leben steht: sei-

nem *intramundanen*, innerweltlichen, der als kommunikative Verflochtenheit mit der Welt horizontal verläuft, und seinem *intrapersonalen*, der als Einheit in sich selbst vertikal gegliedert ist. Es wird unsere Aufgabe sein, beide Gesichtspunkte in der Aufgliederung der seelischen Vorgänge und Zustände miteinander zu verbinden, um eine das Ganze des seelischen Lebens und aller seiner Bezüge umfassende und seiner Eigenart angemessene Systematik zu gewinnen. – So viel zur Aufgabe der *Systematik* im Rahmen der allgemeinen Psychologie, die diese nur befriedigend lösen kann, wenn sie den einzelnen Phänomenen den Ort anzuweisen vermag, der ihnen im Ganzen des seelischen Lebens tatsächlich zukommt.

Mit der Aufgabe der Systematik unlösbar gekoppelt ist diejenige der *Klassifikation*, als der Unterscheidung und gegenseitigen Abhebung einzelner Phänomene durch Begriffe. Daß die psychologische Begriffsbildung überhaupt und damit also auch die der allgemeinen Psychologie ihre besondere Problematik hat, wurde schon gesagt. Dank dem Integrationszusammenhang, unter dessen Gesetz das seelische Leben steht, ist die psychologische Begriffsbildung wesentlich akzentuierend und nicht determinierend.

Die Aufgabe der psychologischen Klassifikation hat aber noch ein weiteres zu berücksichtigen, nämlich die Verschiedenheit möglicher Aspekte, unter denen Seelisches betrachtet und begrifflich bestimmt werden kann. Wie weit die Möglichkeit verschiedener Aspekte in der Psychologie auf der Tatsache des Integrationszusammenhanges beruht, wurde schon erwähnt (S. 40).

Aber auch jene schon mehrfach genannte Eigentümlichkeit des seelischen Lebens, die als kommunikative Verflochtenheit von Seele und Welt bezeichnet wurde, ermöglicht verschiedene Aspekte, unter denen sich die seelische Wirklichkeit anvisieren läßt. Seelisches Leben ist hingeordnet auf die Welt. Das beseelte Einzelwesen erfährt den Widerschein der Welt und seine Beziehungen zu ihr in Wahrnehmungen, Strebungen und Anmutungserlebnissen, die ihm in der Selbsterfahrung unmittelbar und gleichsam intim gegeben sind.

Durch das Endglied des seelischen Funktionskreises, das wirkende Verhalten, tritt das seelische Leben aber aus der Intimität der Selbsterfahrung heraus und wird – in gewissem Sinne jedenfalls – im Bereich der Außenwelt sichtbar. Seelisches Leben wirkt sich aus und zeigt sich an im *Verhalten*, das objektiv wahrnehmbar ist.

Aber dies ist nicht die einzige Form, in der die seelische Wirklichkeit in den Umkreis des objektiv Wahrnehmbaren übertritt. Es äußert sich nicht nur im aktuellen Verhalten, das an den Lebensträger gebunden ist, sondern auch in Effekten, in Leistungen, die aus dem Verhalten resultieren und in denen sich das Seelische objektiviert. Die *Leistung* ist gleichsam die äußerste Seite, das letzte Endprodukt seelischer Prozesse.

In dieser Weise bestehen also drei Bereiche unserer Erfahrung, in denen wir der seelischen Wirklichkeit begegnen und die wie konzentrische Halbkreise gelagert sind. Ein innerster Bereich ist das unmittelbare Erleben, um ihn liegt der Bereich des äußeren Verhaltens und der äußerste ist der Bereich der Leistungen. Hieraus resultieren, worauf K. Bühler hingewiesen hat[39], drei Aspekte, unter denen sich die seelische Wirklichkeit betrachten und begrifflich fixieren läßt: Der *Erlebnisaspekt*, der mit Erlebnisbegriffen arbeitet, der *Verhaltensaspekt*, der die seelische Wirklichkeit als äußeres Verhalten in den Griff zu bekommen und mit Verhaltensbegriffen zu bestimmen sucht, und der *Leistungsaspekt*, der das Seelische in seiner gegenständlichen Objektivierung aufzeigt und so zur Verwendung von Leistungsbegriffen kommt.

Es ist nun für die Begriffsbildung (Klassifikation) in der Psychologie von entscheidender Bedeutung, sich darüber im klaren zu sein, aus welchem der drei möglichen Aspekte der jeweils aufgestellte Begriff gewonnen ist. Wenn wir die Begriffe, die in der Psychologie angewandt werden, hierauf prüfen, dann zeigt es sich, daß wir teils mit Begriffen operieren, die das Erlebnis als solches in seiner Innenansicht charakterisieren, dann wiederum mit Begriffen, die lediglich ein äußeres Verhalten kennzeichnen, und schließlich mit solchen, die eine Leistung als gegenständlichen Effekt des Verhaltens bezeichnen.

Psychologische Leistungsbegriffe sind etwa Anpassung, Instinkt, Intelligenz oder Gedächtnis. Beispiele für Verhaltensbegriffe sind Aggression, Flucht, Verteidigung, Handlung, Umgang, Benehmen. Zur Gruppe der Erlebnisbegriffe gehören unter anderem Wahrnehmung und Vorstellung sowie alle Bezeichnungen für Strebungen und Gefühle wie Hunger, Geltungsstreben, Minderwertigkeitsgefühl, Mitleid und Liebe.

Nun hat sich in der Geschichte der Psychologie eine Richtung herausgebildet, die unter dem Namen des *Behaviorismus* vor allem in Nordamerika vertreten wird und es sich zum Grundsatz gemacht hat, Psychologie lediglich als Wissenschaft vom äußeren (wirkenden) Verhalten zu treiben. Daß hinter dem Verhalten Erlebnisse stehen, wird zwar nicht in Abrede gestellt; aber es wird behauptet, daß diese Erlebnisse kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern — nach einem Worte Watsons — »Privatsache« seien.

Von der Forderung aus gesehen, daß jede Wissenschaft die Aussagen über ihren Gegenstand objektiv, d. h. in einer allen Menschen zugänglichen und beobachtbaren Weise zu verifizieren hat, ist der Standpunkt des Behaviorismus verständlich. Aber man muß wissen, wo diese Forderung in der nun einmal gegebenen Natur des seelischen Lebens ihre Grenzen findet.

[39] K. Bühler, Die Krise der Psychologie, 1927

Sofern wir äußeres Verhalten nicht bloß feststellen, sondern – als Endglied des seelischen Funktionskreises – auch *verstehen* wollen, können wir gar nicht umhin, eben nach den Erlebnissen zu fragen, die hinter dem Verhalten liegen. Eine Psychologie, die sich damit begnügt, auf Grund statistischer Ermittlungen lediglich Voraussagen über das zu erwartende Verhalten in bestimmten Situationen zu geben, dürfte ihrem Titel nicht ganz gerecht werden. Denn Psychologie bedeutet ja doch Wissenschaft von der Seele. Was aber seelische Vorgänge und Zustände sind, erfahren wir nicht aus äußeren Vorgängen, sondern nur aus inneren Erlebnissen. Die Psychologie wird also nicht nur nicht auf Erlebnisbegriffe verzichten können, sondern sie wird in ihnen einen wesentlichen Bestand ihrer Klassifikation sehen müssen. Andrerseits kann sie auch nicht auf Verhaltens- und Leistungsbegriffe verzichten; denn auch das Verhalten und seine Objektivationen gehören zum Gesamtbestand seelischen Geschehens in seinem kommunikativen Bezug zur Welt. In jedem Falle aber muß sich die Psychologie des Unterschiedes bewußt bleiben, der zwischen Erlebnis-, Verhaltens- und Leistungsbegriffen besteht.[40] – So viel zur Frage der Klassifikation.

Phänomenologie. – Eine weitere Aufgabe der allgemeinen Psychologie besteht in der phänomenologischen Erhellung. Ihr obliegt es, die seelischen Vorgänge und Zustände, aus deren Zusammenwirken sich das Ganze des menschlichen Erlebens aufbaut, anschaulich zu vergegenwärtigen. Phänomenologie ist das, was Husserl ursprünglich unter diesem Begriff verstand, nämlich deskriptive Psychologie, Beschreibung dessen, was im Erlebnis gegenwärtig ist. Die Aufgabe der phänomenologischen Erhellung wird damit erfüllt, daß die seelischen Inhalte so, wie sie unmittelbar gegeben sind, gleichsam in ihrem inneren Antlitz betrachtet und in ihren wesentlichen Zügen bestimmt werden. So wäre etwa in der phänomenologischen Erhellung der Heiterkeit hervorzuheben, daß sie ausgezeichnet ist durch das Erlebnis einer inneren Helle, daß in ihr der Lastcharakter, das dranghafte Gespanntsein und die Beengtheit des Daseins geschwunden sind, daß in ihr das Innesein einer Weite schwingt und sie ein besonderes Erlebnis der Zeit einschließt insofern, als in ihr das Bewußtsein voll eingetaucht ist in das Auge der Gegenwart. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen: phänomenologisch unterscheidet sich die Wahrnehmung vom bloßen Empfindungsinhalt durch das Merkmal gestalthafter, gegenständlicher Gliederung, von der Vorstellung durch den eigenartigen Zug der sinnlichen Fülle und Anschaulichkeit.

[40] Vgl. hierzu Ph. Lersch, Das Problem des Aspektes in der Psychologie. In: Jahrbuch f. Psychologie u. Psychotherapie, 1953, S. 385 ff.

Aetiologie. – Weiterhin drängt sich der allgemeinen psychologischen Betrachtung des Seelenlebens eine dritte Frage auf, nämlich diejenige nach den *Entstehungszusammenhängen* und *-bedingungen* der Grundphänomene. Wir wählen für die Bezeichnung der damit gegebenen Aufgabe den in der Medizin üblichen Terminus »Aetiologie«. Die in ihr angestrebte Aufhellung des Seelenlebens deckt einerseits innerseelische Zusammenhänge auf, die unter den Begriff der *Motivation* fallen, andererseits führt sie zurück auf Bedingungen, die der Welt des Körperlichen angehören (psychophysische und psychosomatische Zusammenhänge). Hierauf wird noch an anderer Stelle zurückzukommen sein.

Damit sind die wesentlichen Aufgaben der allgemeinen Psychologie genannt, die die seelische Wirklichkeit betrachtet in ihrer vollentwickelten Entfaltung nach allen ihr eigenen Möglichkeiten, immer aber so, daß die einzelnen Teile im Gesamtverband des Ganzen gesehen werden.

b) Entwicklungspsychologie

Nun ist aber jenes ganzheitliche Gefüge von seelischen Vorgängen und Zuständen, die die allgemeine Psychologie unterscheidet und erforscht, das gefügehafte Ineinander von Strebungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen und Handlungen nicht mit einem Male fertig da, sondern formt sich vom Eintritt in die Welt an allmählich aus. Es gelangt in der Zeit vom verhältnismäßig einfachen, ungegliederten Gebilde, in dem noch wenig abhebbare Teile zu unterscheiden sind, nach dem Gesetz der Differenzierung zur Ausgliederung mannigfacher Einzelzüge, und zwar so, daß diese Einzelzüge sich immer mehr voneinander abheben und einander unähnlicher werden, dabei aber doch im Wirkungszusammenhang des Ganzen verbleiben.

Da das seelische Leben in solcher Weise dem Gesetz der Entwicklung untersteht, tritt neben die Fragestellung der allgemeinen Psychologie sinngemäß diejenige der Entwicklungspsychologie, der es darum geht, eben jene Prozesse der allmählichen Differenzierung und Entfaltung des seelischen Lebens in ihren wichtigsten Stadien und Verlaufsgesetzen zu erfassen.

Man könnte versucht sein, die Entwicklungspsychologie der allgemeinen Psychologie einzugliedern und sie als besondere Fragestellung innerhalb der letzteren zu behandeln. Das wäre richtig, wenn es sich bei der seelischen Entwicklung ausschließlich um die Differenzierung von Einzelfunktionen handelte, also um die Entwicklung des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, der Sprache, des Gedächtnisses und der Aufmerksamkeit, des Fühlens und Wollens. Zweifellos entwickeln sich auch diese von der allgemeinen Psychologie unterschiedenen Teilfunktionen. So zeigen sich in einer ersten Entwicklungsphase des Menschen nur die seelischen Vorgänge einfachster

Triebe und Empfindungen, während die Herausbildung zielgerichteten Wollens, durchgestalteter Wahrnehmungen und reizunabhängiger Vorstellungen erst in ihrem späteren Auftreten das Fortschreiten der Entwicklung kennzeichnen. Es hat also durchaus einen Sinn, die unterscheidbaren Grundvorgänge und Zustände des seelischen Lebens, mit denen es die allgemeine Psychologie zu tun hat, unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten, etwa als Entwicklung der Strebungen, der Gefühle, der Vorstellungen und Wahrnehmungen, der Aufmerksamkeit, des Denkens und des Wollens.

Genau besehen entwickeln sich aber nicht nur diese einzelnen seelischen Teilfunktionen, sondern es entwickelt sich immer die seelische Ganzheit, der ganze Mensch. Das Kind, der Jugendliche, der Mensch der seelischen Reife und der des Alters sind Phänomene, die als ganzheitliche Zustandsformen der Entwicklung verstanden werden müssen und sich nicht ausschließlich auf den Entwicklungsstand einzelner Teilvorgänge des seelischen Lebens zurückführen lassen. Dies ist der wichtigste Grund, weshalb man die Entwicklungspsychologie als selbständige Disziplin ergänzend neben die allgemeine Psychologie stellt.

Ein zweiter Grund liegt darin, daß es die Entwicklungspsychologie nicht nur mit der Ontogenese, der seelischen Entfaltung des Einzelwesens in der Betrachtung der Lebensalter zu tun, sondern darüber hinaus auch die Entwicklung des menschlichen Geschlechtes (Phylogenese) auf den verschiedenen Stufen geistig-kultureller Entfaltung zu erforschen hat. Hier spielt die Psychologie der Primitiven, der Naturvölker eine wichtige Rolle, weil sie weitgehende Parallelen zur seelischen Wesensart des kindlichen Entwicklungsalters zeigt.

Und schließlich führt die Frage der Entwicklungspsychologie auch noch zurück in den Bereich des tierischen Lebens. Auch die Formen des seelischen Lebens, die wir vor allem an den höheren Tieren beobachten, werfen manches erhellende Licht auf die Frühstadien der ontogenetischen Entwicklung des Menschen, sowohl im Hinblick auf gewisse Parallelen als auch im Hinblick auf grundsätzliche Unterschiede.

c) Charakterologie

Allgemeine Psychologie und Entwicklungspsychologie betrachten das seelische Leben in den allen Menschen gemeinsamen Vollzügen. Nun begegnet uns aber seelisches Leben an den einzelnen Menschen niemals in völliger Gleichförmigkeit, sondern immer in gewissen Ausprägungen der Einzelwesen. Jeder Mensch hat nicht nur durch seine leibliche Erscheinung, durch Gesicht und Gestalt, sondern auch in seinen seelischen Äußerungen ein ganzheitlich charakteristisches, von anderen Menschen verschiedenes

Wesen. Und so fordert der Gegenstand der Seelenkunde neben den der allgemeinen und der Entwicklungspsychologie zugrunde liegenden Fragen eine Ergänzung, die sich um die Erfassung ganzheitlicher Ausprägungen seelischen Lebens im Einzelmenschen bemüht und für die der von Bahnsen[41] aufgestellte Begriff der Charakterologie (Charakterkunde) üblich geworden ist.

Ist »Erleben« bzw. »seelisches Leben« der Grundbegriff, unter dem sich die seelische Wirklichkeit für die allgemeine und die Entwicklungspsychologie darbietet, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, so ist der Grundbegriff der Charakterkunde derjenige des Charakters, der dadurch eine besondere Bedeutung erhält; denn im allgemeinen Sprachgebrauch ist Charakter kein ausschließlich seelenkundlicher Begriff.

Der Begriff des Charakters. — Abgeleitet von dem griechischen Wort χαράσσειν = ritzen, prägen, wird er in weitester Bedeutung dann gebraucht, wenn wir etwa vom Charakter der italienischen Landschaft oder vom Charakter Bach'scher Musik sprechen. Wir meinen damit die gestalthafte Eigenart, durch die sich für uns die italienische Landschaft etwa von der deutschen, die Musik Bachs von derjenigen Wagners unterscheidet, — eine Eigenart, die wir, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, begrifflich zu erhellen und sprachlich zu formulieren vermögen. In dieser weitesten Bedeutung findet der Charakterbegriff Anwendung auf Erscheinungen überhaupt. Man kann im Hinblick hierauf von seinem *phänomenologisch-ästhetischen* Gebrauch sprechen, wenn man Ästhetik nicht im Sinne der klassischen Kunsttheorie als Lehre vom Schönen versteht, sondern in dem erweiterten Sinn, in dem die Romantik das Charakteristische, die gestalthafte Eigenprägung einer Erscheinung als Grundbegriff in die Ästhetik eingeführt hat.

In wiederum anderer und zwar wesentlich engerer Bedeutung erscheint der Charakterbegriff in der oft gebrauchten Wendung, es sei einer ein »Mensch von Charakter«. Charakter hat hier den Sinn eines sittlichen Wertes und wird den Menschen zugesprochen, die in ihrer Willenshaltung und ihrer Gesinnung so durchorganisiert sind, daß sie zwei Grundeigenschaften aufweisen: volle Verantwortung für ihr Handeln und Folgerichtigkeit und damit Zuverlässigkeit ihres Verhaltens. Die Treue zu sich selbst, die Festigkeit und Eindeutigkeit der Lebensführung sind die Grundmerkmale, die — als sittliche Werte gesehen — überall da gemeint sind, wo von Charakterbildung und Charaktererziehung gesprochen wird.[42] Der Begriff des Charakters wird also auch in *ethisch-pädagogischer* Bedeutung gebraucht.

Zwischen dem phänomenologisch-ästhetischen Charakterbegriff als dem

[41] J. Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie, 1867

[42] Vgl. G. Kerschensteiner, Charakterbegriff und Charaktererziehung, 3. Aufl., 1923

weitesten und dem ethisch-pädagogischen als dem engsten liegt der *psychologische* insofern in der Mitte, als er sich seinem Umfang nach einerseits nicht – wie im phänomenologisch-ästhetischen Gebrauch – auf Erscheinungen überhaupt, sondern – wie im ethisch-pädagogischen Gebrauch – im besonderen auf Menschen als seelische Wesen bezieht. Andrerseits ist er weiter als der ethisch-pädagogische Charakterbegriff; denn er betrachtet nicht – wie dieser – den Einzelmenschen unter dem sittlichen Ideal einer Forderung, wie er sein soll, sondern als das, was er ist. Menschen, die im ethisch-pädagogischen Sinne charakterlos sind, haben, psychologisch gesprochen, durchaus einen bestimmbaren Charakter. Denn in psychologischer Bedeutung bezeichnet der Begriff des Charakters die *individuelle Eigenart* des Menschen, wie er sich, aufsteigend aus den unbewußten Tiefen lebendiger Natur zur Bewußtheit menschlicher Existenz, fühlend und handelnd, in Willensentscheidungen, Wertungen und Zielsetzungen, in Urteilen und geistigen Stellungnahmen mit der Welt auseinandersetzt und dadurch ein erfaßbares Gepräge seines individuellen Daseins im Unterschied und in Abgehobenheit von anderen Menschen erhält.
Diese Bestimmung ist freilich noch durchaus vorläufig und bedarf einer besonderen Erörterung, wenn hinreichend klar werden soll, was es heißt, das menschliche Seelenleben unter dem Gesichtspunkt des Charakters zu betrachten.

Dispositionen als Eigenschaften. – Der erste Begriff, der hier von grundlegender Bedeutung wird, ist derjenige der Disposition. Seine Klarstellung bedarf einer besonderen Überlegung.
Das seelische Leben, wie es uns in der Selbsterfahrung unmittelbar gegeben ist, hat seine Wirklichkeit immer als Prozeß, als Geschehen, das sich von Augenblick zu Augenblick wandelt. Es gibt keinen im strengen Sinn beharrenden Zustand.
Dennoch bietet das seelische Leben eines Menschen, wenn wir es im Längsschnitt der Zeit betrachten, keineswegs das Bild eines chaotischen Durcheinanders und Vielerleis, das sich jedem Versuch einer Ordnung, Gliederung und eines Überblicks widersetzt. Vielmehr beobachten wir im Wechsel der gegebenen seelischen Zustände und Vorgänge eines Menschen eine Wiederkehr des Ähnlichen, eine gewisse Konsequenz und individuelle Gesetzmäßigkeit. Vergleicht man verschiedene Lebensphasen eines Menschen hinsichtlich seiner Lebensgrundstimmung, seiner Zielsetzungen und Strebungen, der Inhalte und Formen seines Denkens, seiner Entscheidungen und praktischen Verhaltensweisen, so findet man im Wandel des mannigfaltigen Geschehens eine gewisse Gleichförmigkeit in der Art, wie die Erfahrungen des Lebens in der individuellen Daseinsentfaltung seelisch verarbeitet werden. So ist es für gewisse Menschen eigentümlich, daß sie

auf Widerstände, die ihnen begegnen, mit einer Intensivierung ihres Wollens antworten, während andere ausweichen und nach Umwegen suchen, wieder andere ihr Ziel überhaupt aufgeben und resignieren. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen: es gibt Menschen, die auf Enttäuschungen ihrer Lebenserwartung mit Betrübnis und Traurigkeit, andere, die mit Ärger und Gereiztheit, Verdrossenheit und ohnmächtiger Erbitterung, wiederum andere, die mit aktivem Protest antworten. Sofern solche Erlebnisweisen sich als relative Konstanten im Seelenleben des Einzelnen feststellen lassen, bezeichnen wir sie als seelische Dispositionen.

Wenn wir also in der Psychologie von Charakter sprechen, so geschieht dies auf dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen dem *aktuellen* Seelenleben, den je und je gegebenen seelischen Vorgängen und Zuständen und den verhältnismäßig gleichbleibenden, von Mensch zu Mensch verschiedenen *habituellen* Bereitschaften zu bestimmten Arten solcher Vorgänge und Zustände, also zu bestimmten Formen, sich seelisch zu verhalten, seelisch zu antworten, zu reagieren. Die Dispositionen werden gedacht als habituelle Eigenschaften der Erlebnisweise, die im Wandel des Geschehens wiederkehren und das seelische Leben im Hier und Jetzt bestimmen. Unter Disposition im charakterologischen Sinne ist also zu verstehen die Bereitschaft und Neigung zum Vollzug bestimmter seelischer Erlebnisse (Formen des Fühlens, des Handelns usw.), sofern die Bereitschaft nicht von Augenblick zu Augenblick wechselt, sondern eine jedenfalls relative Dauer hat. Jede Disposition stellt eine Reaktionsbasis dar und ist als solche entweder *angeboren* oder – wie beim gebrannten Kind, das das Feuer scheut – *erworben*. Dispositionen lassen sich nicht unmittelbar feststellen, sondern nur aus den immer wiederkehrenden Reaktionen eines Menschen erschließen. Das Verhältnis, in dem hierbei die aktuellen seelischen Ereignisse zu den habituellen Bereitschaften, den Dispositionen stehen, wird am besten dadurch ausgedrückt, daß wir sagen: die Dispositionen erweisen sich im aktuellen seelischen Leben.[43]

Die Dispositionen sind es, durch die das Seelenleben eines Menschen, im Längsschnitt der Zeit gesehen, ein faßbares Gepräge erhält. Das Seelenleben als Charakter betrachten, heißt also zunächst, es betrachten als Gepräge, das bestimmt wird durch das Vorhandensein von Erlebnisformen und Bereitschaften, die sich im Fluß der ständig wechselnden seelischen Vorgänge und Zustände als verhältnismäßig konstant erweisen.

Die Bestimmung solcher Dispositionen geschieht durch *Eigenschaftsbegriffe*, die die Seelenkunde teils neu prägen muß, zum größten Teil aber schon in dem in jahrhundertelanger Entwicklung aufgestauten Wortschatz der

[43] Vgl. A. Pfänder, Grundprobleme der Charakterologie. In: Jahrbuch der Charakterologie, I. Band, 1924

Sprache als fertiges Gebrauchsgut vorfindet. Die Charakterkunde wird um so mehr ihre Möglichkeiten und Aufgaben erfüllen, je mehr sie in ihre Systematik diejenigen Begriffe aufnimmt, die sie im vorwissenschaftlichen Sprachgut vorgeformt findet. Hierauf hingewiesen zu haben, ist eines der großen Verdienste von Klages. Die Übernahme dieses Sprachgutes muß aber immer unter der besonderen Kontrolle der Frage stehen, was denn mit den einzelnen Eigenschaftsbegriffen gemeint sei. Hierbei wird man sich grundsätzlich einen Unterschied bewußt halten müssen, der zu jenem parallel läuft, den wir schon innerhalb der allgemeinen Psychologie zwischen Erlebnis-, Verhaltens- und Leistungsbegriffen festzustellen hatten.[44] Wenn wir in der Bestimmung des individuellen Gepräges eines Menschen Worte verwenden wie »sorgfältig, umgänglich, liebenswürdig, schroff, schweigsam, betriebsam, konsequent« u. a., so haben wir damit lediglich ein äußerlich erscheinendes Verhalten des Menschen gekennzeichnet. Natürlich hat dieses Verhalten seelisch-charakterliche Hintergründe; aber diese bleiben in den genannten sprachlichen Bezeichnungen noch unbestimmt. Umgänglich kann einer sein aus echter Güte und Menschenliebe, aber auch aus gesellschaftlicher Routine oder aus berechneter Technik der Selbstdurchsetzung bei innerer Teilnahmslosigkeit des Gemüts. Der Begriff »umgänglich« ist also ein charakterologischer *Verhaltensbegriff*, die in ihm aufgewiesene Eigenschaft eine *Verhaltenseigenschaft*. Dasselbe gilt für den Begriff »Betriebsamkeit«. Das äußere Verhalten, das er kennzeichnet, kann beruhen auf Kraftüberschuß, auf wirklicher Freude am Tätigsein, aber auch auf der Wichtigtuerei des Geltungs- und Herrschsüchtigen.

Anders liegen die Dinge bei Begriffen wie »heiter, schwermütig, gefühlsarm, empfindsam, gefühlsbestimmt, geistig wach«. Das individuelle seelische Leben wird hier in seiner charakterologisch relevanten Eigenart nicht oder jedenfalls nicht nur gesehen unter dem Aspekt des äußeren Verhaltens, sondern in der Intimität der innerseelischen Vorgänge und Zustände, wie sie uns aus der Selbsterfahrung erschlossen und verständlich ist. Wir sprechen in diesem Fall von charakterologischen *Wesensbegriffen*. Natürlich können solche Wesensbegriffe auch ein charakterspezifisches Verhalten mitbezeichnen. Es werden dann in ihnen nicht nur innerseelische Sachverhalte aufgezeigt, sondern zugleich unter den Blickpunkt des Verhaltens gerückt. Beispiele hierfür sind Ernst, Leichtsinn, Humor, Güte, Feindseligkeit, Stolz, Strenge, Launenhaftigkeit u. a. Es empfiehlt sich, Begriffe dieser Art als besondere Gruppe der charakterologischen Wesensbegriffe unter dem Namen »*Haltungsbegriffe*« zusammenzufassen.

Die Unterscheidung zwischen charakterologischen Verhaltensbegriffen und Wesensbegriffen ist freilich keine absolute; d. h. zwischen den Extremen

[44] Vgl. hierzu auch L. Klages, Graphologisches Lesebuch, 4. Aufl., 1943, S. 38

reiner Verhaltensbezeichnungen und reiner Wesensbezeichnungen liegen Übergangsformen, von denen die einen mehr die Art der Verhaltenscharakteristik, die anderen mehr die Art der innerseelischen Wesenscharakteristik besitzen. Die Unterscheidung von charakterologischen Verhaltenseigenschaften und Wesenseigenschaften ist auch insofern nicht absolut, als in Verhaltensbezeichnungen oft zwar nichts Positives, aber doch etwas Negatives über innerseelische Wesenszüge ausgesagt wird; so ist der betriebsame Mensch – negativ gesprochen – sicher nicht seelisch gehemmt. Aus dem, was über die charakterologischen Verhaltensbegriffe im Unterschied zu den Wesensbegriffen gesagt wurde, läßt sich unschwer ableiten, was anderseits unter charakterologischen *Leistungsbegriffen* zu verstehen ist. Mit ihnen kennzeichnen wir den Einzelmenschen lediglich hinsichtlich der Weise, in der sich seine individuelle Eigenart in die Sphäre der objektiven Leistungswerte und Leistungszusammenhänge – etwa des Berufes – projiziert. Hierher gehören Begriffe wie: intelligent, instinktsicher, tüchtig, begabt für dieses oder jenes, zuverlässig, ordentlich, anpassungsfähig, selbständig. Sie alle bezeichnen *Leistungseigenschaften*, die zwar im einzelnen Fall bestimmte seelische Hintergründe haben, ohne daß jedoch diese Hintergründe schon im Eigenschaftsbegriff bestimmt sind.
Die letzte Absicht der Charakterkunde geht immer auf Erhellung der Wesenseigenschaften. Daneben hat sie aber auch die Aufgabe, die möglichen Beziehungen der Verhaltens- und Leistungseigenschaften zu den Wesenseigenschaften aufzuweisen.

Integration und Struktur der Dispositionen. – Charakter wurde bisher bestimmt als das Insgesamt von seelischen Dispositionen (Eigenschaften). Diese Bestimmung ist noch keineswegs zureichend. Denn genauer besehen ist das Zusammensein seelischer Dispositionen im Verbande eines Charakters von besonderer Art. Da der Charakter eine lebendige Wirklichkeit ist, ist für ihn der Integrationszusammenhang eigentümlich, d. h. also: die Dispositionen stehen als unterscheidbare Einzelzüge individueller Eigenart zueinander in einem inneren Zusammenhang, sie durchdringen einander in ihrer Wirksamkeit. Die aufweisbaren Einzelzüge sind durch die Geschlossenheit in der Einheit der Person voneinander abhängig, sie beeinflussen einander, färben aufeinander ab, kurz: sie stehen in Beziehung zueinander, sind also niemals voneinander isoliert; jeder Einzelzug hat seine Bedeutung für den anderen.[45] So stehen die dispositionellen Richtungen des Strebens beim einzelnen Menschen in einem inneren Zusammenhang etwa mit seinen Stimmungen. Der Geltungssüchtige z. B. ist unfähig zur Grundstimmung der Heiterkeit; außerdem wirkt sein Streben hinein in

[45] Vgl. G. Pfahler, Vererbung als Schicksal, 1932, S. 16

die Richtungen seiner Auffassung, seines Denkens und in die Art seines Fühlens. Die Regungen des Mitgefühls und die Akte der liebenden Hingabe sind ihm fremd.

Das Seelenleben eines Menschen als Charakter betrachten besagt also nicht nur, daß wir aus den einmaligen, immer wechselnden seelischen Äußerungen das Dispositionelle zu bestimmen suchen, sondern es heißt außerdem, daß wir das Insgesamt der Dispositionen betrachten als Gebilde, in dem die einzelnen Eigenschaften einander durchwirken und gegenseitig bestimmen. Es stehen die tieferen Schichten der Triebe und Affekte, der Stimmungen und Gefühle in integrativem Zusammenhang zu den Wahrnehmungsinhalten, Vorstellungen, objektiven Wertsetzungen, Gedanken und Tatentscheidungen.

Die Tatsache des grundsätzlichen Integrationszusammenhangs der abhebbaren Einzelzüge des Charakters macht es verständlich, daß gewisse Charaktereigenschaften zueinander im Verhältnis der inneren Verwandtschaft stehen, andere einander ausschließen. So sagt Lichtenberg: »Heftigen Ehrgeiz und Mißtrauen habe ich noch allemal beisammengesehen.« Stellt man die Frage, ob der ehrgeizige Streber mitleidsfähig sei, so werden wir geneigt sein, sie zu verneinen. Jedenfalls ist unwahrscheinlich, daß ehrgeiziges Strebertum und Mitleidsfähigkeit auf einem und demselben Charakterstamm wachsen; oder, ins Positive gewendet: wie ehrgeiziges Strebertum und Mitleidsfähigkeit kaum in derselben Charaktereinheit vorzufinden sind, so sind andrerseits Strebertum und Rücksichtslosigkeit im Hinblick auf ihr Vorkommen in einem Charakter miteinander wesensverwandt oder »*affin*«. Umgekehrt sind Strebertum und Mitleidsfähigkeit einander charakterologisch wesensgegensätzlich oder »*diffug*«.[46] Auch Haß und phlegmatisches Temperament sind charakterologisch diffug. Bei Menschen, die von Natur ein phlegmatisches Temperament haben, ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß sie zu leidenschaftlich tiefem Haß neigen. Ebenso sind Gutmütigkeit und Verlogenheit, aber auch Gutmütigkeit und Neid zueinander diffug. Schließlich gibt es auch Eigenschaften, die sich charakterologisch zueinander – jedenfalls relativ – *neutral*, d. h. weder affin noch diffug verhalten, so Intelligenz und Gesinnung. Derselbe Grad von Intelligenz kann einen verbrecherischen Betrüger wie einen genialen Erfinder oder in der Person eines Arztes einen Helfer der Menschheit in der Verfolgung seiner Ziele unterstützen. – Den Rahmen möglicher Charaktereigenschaften, der durch das Vorhandensein einer bestimmten Eigenschaft auf Grund charakterologischer Affinitäten als immerhin wahrscheinlich vorgegeben ist, nennen wir das *charakterologische Umfeld* jener Eigenschaft. Die Absteckung des charakterologischen Umfeldes einer eindeutig ermittelten

[46] lat. affinis = benachbart, verwandt; diffugium = das Auseinanderfliehen.

Eigenschaft ist ein heuristisches Prinzip praktischer Charakterbestimmung, das freilich nicht der Notwendigkeit enthebt, die im charakterologischen Umfeld vermuteten Eigenschaften auf ihre Tatsächlichkeit zu prüfen.
Die Eigenschaften (Dispositionen) stehen als abhebbare Einzelzüge in der Einheit eines Charakters nun nicht nur im Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung und Wechselwirkung, sondern darüber hinaus in einem bestimmten Ordnungsverhältnis. Es gibt ein ordnendes Prinzip, das den Einzelzügen ihren Stellungswert und ihre Bedeutung in der Einheit eines bestimmten Charakters verleiht. Diese Anordnung der Einzelzüge, ihr Verhältnis der Über- und Unterordnung nennen wir die *Struktur* oder das *Gefüge* eines Charakters. Wenn sich feststellen läßt, daß ein Mensch ehrgeizig, humorlos, verdrossen, unfähig zur Hingabe, arbeitsam und willenszäh ist, so ist es einsichtig, daß diese Einzelzüge in innerer Affinität zueinander stehen; aber es genügt nicht, ihre innere Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft zu sehen, sondern es ist in dem besonderen Fall, der hier ins Auge gefaßt ist, darüber hinaus festzustellen, daß alle diese Einzelzüge in einer gefügehaften Anordnung stehen: der Ehrgeiz ist gleichsam das Grundmotiv des Charakters, der rote Faden, der durch alle unterscheidbaren Einzelzüge geht, er spielt die Rolle eines strukturierenden Prinzips, aus dem die übrigen Eigenschaften verständlich werden.
Durch die Struktur als das organisierende Prinzip, das die in innerer Verwandtschaft und Wechselwirkung stehenden Einzelzüge eines Charakters zueinander in das Verhältnis der Über- und Unterordnung bringt, erhält die Einheit des Charakters die besondere Art der individuellen Ganzheit. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Einzelzüge sich zwar abheben vom Ganzen, dabei aber immer in dieses Ganze eingebettet bleiben und in ihrer Bedeutung und ihrem Wesen nur vom Ganzen her einsichtig zu machen sind. Die unterscheidbaren Einzelzüge eines Charakters, die spezifischen Stimmungen und Gefühle, Affekte, Triebe und Strebungen, Gedanken und Vorstellungen, Entschlüsse und Handlungen stehen zueinander in einem sinnvollen Zusammenhang und können in ihrer Bedeutung niemals verstanden werden, wenn man sie herauslöst aus dem gegliederten Ganzen, das wir den Charakter nennen.
Aus Gründen der terminologischen Verständigung ist es notwendig, im Zusammenhang der Rede von der Struktur als dem Gefüge von Dispositionen auf die Verwendung des Strukturbegriffs bei Felix Krueger einzugehen, dem ja nach der Vorgängerschaft Diltheys das Verdienst zukommt, die Bedeutung des Strukturmomentes im Seelischen in ihrer vollen Tragweite aufgezeigt zu haben. Zunächst besteht eine Übereinstimmung darin, daß auch nach Krueger Strukturen »zusammenhangvolle, relativ dauernde Gerichtetheiten der Seele, durchgreifende Konstanten des Gesamtverhaltens« sind. »Psychische Struktur ist ein ganzheitliches Gefüge von psychi-

schen Dispositionen«.[47] Nun schränkt aber Krueger den Begriff der Struktur ein auf das Dispositionelle, d. h. Struktur ist nach ihm ein Begriff, der nicht auf aktuelles Seelisches anwendbar ist, sondern immer nur das meint, was Seelisches bedingt. »Psychische Struktur ist demnach transphänomenal, transzendent; sie gehört nicht der Erscheinung zu, sondern steht hinter dem Erscheinenden als dessen tragender Grund«.[48] Es wird also eine Zweiheit von »Sein und Erscheinung«, von »Struktur und Erlebniswirklichkeit« statuiert, wobei Struktur nur die Funktion eines Erklärungsbegriffes im Sinne einer Zurückführung des unmittelbar Erlebten auf — dem Erleben vorgeordnete — Bedingungen hat, nicht aber als Beschreibungsbegriff zugelassen wird. Wenn nun in unseren Darlegungen der Begriff der Struktur, wie es Dilthey getan hat, auch als Beschreibungsbegriff auf das aktuelle seelische Leben angewandt wird (vgl. S. 37 f.), so geschieht dies aus folgenden Gründen: wir erfahren unser seelisches Leben *nicht nur* in seinen unterscheidbaren aktuellen Einzelvollzügen als ganzheitlich zusammengehörig, niemals also in der Form von disjecta membra, als Bündel von Einzelerlebnissen — dieser Tatbestand wäre durch den Begriff der gegliederten Ganzheit (Gestalt) im Sinne Kruegers hinreichend bezeichnet — sondern wir erleben in den Einzelerlebnissen, im Wandel seelischer Vollzüge je schon die Identität eines der Gegenwart übergeordneten seelischen Seins. Gemeint ist damit nicht das reine Bewußtseinsich, jener bloß formale Bezugspunkt unserer Erlebnisse, der sich uns in der Rückbesinnung zu erkennen gibt, sondern das personale Selbst, jene innere Stimmigkeit von Wertungen und Entscheidungen, von Gedanken, Vorstellungen und Wahrnehmungen, deren Mannigfaltigkeit und Wandel schon unmittelbar für unser Erleben aufgehoben ist in der Identität dessen, was wir seelisch sind. — Allerdings sagt auch Krueger: »Was mit seelischer Struktur ... sinnvoll gemeint wird, das kommt in eigenartigen Erlebnissen unmittelbar zur Erscheinung: nämlich in den komplexen, aber qualitativ wohl unterscheidbaren Gegebenheiten der Erlebnistiefe«. »Psychische Strukturen kommen regelmäßig in qualitativen Färbungen unseres Erlebens unmittelbar zur Erscheinung.«[49] Aber Krueger meint dies doch nur in dem Sinne, »daß durch die ›Erfahrungsbrücke‹ der Tiefenerlebnisse von der Erscheinung auf das Sein der Struktur zurückgeschlossen oder sonst irgendwie (intuitiv) zurückgegriffen werden kann«[50], während es im Hinblick auf das Zeugnis der Selbstbestimmung geboten erscheint anzuerkennen, daß Struktur schon

[47] Zit. nach A. Wellek, Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Kruegers: Deutung und Kritik, Z. angew. Psychol., Bd. 61, S. 143
[48] a. a. O., S. 39
[49] a. a. O., S. 24
[50] a. a. O., S. 104

im Erleben unmittelbar erschlossen ist und deshalb als Beschreibungsbegriff zugelassen werden muß. Völlig unangefochten bleibt davon der Satz, daß das, was wir schon im Hinblick auf die Erfahrung des aktuellen Erlebens als Struktur bezeichnen, die Bedingungen seines Erlebtwerdens in Dauergerichtetheiten des seelischen Lebens, in einem »dispositionellen Seinsgrund«[51] hat, der selbst wieder Struktur besitzt und gerade das ausmacht, was wir Charakter nennen.

Nun darf freilich mit dem Begriff der ganzheitlichen Struktur des Charakters nicht die Vorstellung einer notwendigen Harmonie, eines Zusammenklanges und einer Ausgewogenheit der einzelnen Züge verbunden werden. Vielmehr läßt das formale Prinzip der Ganzheit des Charakters durchaus die Tatsachen des Widerspruchs, der gegenseitigen Spannung und Auseinandersetzung zu. Ja, diese Tatsachen sind überhaupt nur möglich unter der Voraussetzung der ganzheitlichen Bezogenheit der Einzelzüge. »Denn es gäbe keinen internen Widerstreit der Tendenzen, wenn sie nicht Tendenzen eines und desselben Interessensubjekts, eines und desselben Individuums, wenn sie nicht momentane oder dauernde ›Züge‹ eines einheitlichen Charakters wären. Gerade ihre gegenseitige Spannung ist Ausdruck der Einheit in der Mannigfaltigkeit: ohne sie könnten Tendenzen zwar verschieden sein, aber sie könnten nicht einen internen ›Widerspruch‹ (Widerstreit) bedeuten.«[52]

Aus der Tatsache des Strukturzusammenhanges ergibt sich für die praktisch empirische Bestimmung eines Charakters eine wichtige Aufgabe, die wir die *strukturelle Aufhellung* nennen. Sie zielt darauf ab, die ermittelten Eigenschaften eines Charakters in die Beziehung der Über- und Unterordnung zu bringen und ihren Stellungswert im Charakterganzen zu bestimmen. Wenn wir zwei Menschen vorfinden, die mit großer Intelligenz ausgestattet, in gleichem Maße befähigt sind, kritisch und analytisch scharf zu denken und Beziehungen zu erfassen, so hat die strukturelle Aufhellung festzustellen, welche Wertigkeit der intellektuellen Ausstattung im Ganzen der beiden Charaktere zukommt. Hier wird sich zeigen, daß der eine etwa die Intelligenz um ihrer selbst willen gebraucht; es befriedigt ihn, sich die Welt mit Hilfe seines Verstandes klarzulegen, der Sinn seines Lebens erfüllt sich in der Gewinnung rein theoretischer Einsichten. Für andere Menschen dagegen hat ihre gute Intelligenz eine ganz andere strukturelle Wertigkeit. Sie sind von starkem Geltungsstreben oder Machthunger vorwärts getrieben und eben diesem Streben erweist sich die Intelligenz als ein zweckmäßiges und erfolgreiches Instrument. Während im ersten Falle – dem des theoretischen Menschen – die Intelligenz gleichsam sich

[51] a. a. O., S. 22

[52] P. Häberlin, Der Charakter, 1925, S. 45

selbst genügt und damit eine zentrale Rolle im Ganzen des Charakters spielt, erscheint im zweiten Falle die Intelligenz an einer ganz anderen Stelle der Persönlichkeit, in einer wesentlich anderen strukturellen Wertigkeit. Grundsätzlich ist also zu sagen, daß hinter derselben Charaktereigenschaft bei verschiedenen Menschen völlig verschiedene Strukturzusammenhänge stehen, daß sie einen unterschiedlichen strukturellen Sinn haben können. So ist im Grunde noch wenig gesagt, wenn wir zwei Menschen ehrgeizig nennen. Es kommt charakterologisch auf die Stellung des Ehrgeizes im Ganzen der Person an. Und dabei zeigt sich, daß der eine zentral ehrgeizig ist, d. h. Ehrgeiz ist das strukturierende Prinzip seines Charakters. Ein anderer dagegen ist in erster Linie von wissenschaftlichem Interesse geleitet und dabei *auch* ehrgeizig. Die Eigenschaft des Ehrgeizes steht hier also mehr peripher, dort dagegen zentral im Ganzen des Charakters.
Das ideale Ziel der strukturellen Aufhellung ist die strukturelle Reduktion, d. h. die Rückführung aller aufweisbaren Eigenschaften auf ein Gefüge ursprünglicher, nicht mehr reduzierbarer Eigenschaften, das alle seelischen Äußerungen eines Menschen bestimmt. Denn wenn das Seelenleben strukturiert ist, besteht so etwas wie eine Hierarchie der überhaupt unterscheidbaren Merkmale. Man wird relativ zentrale und relativ periphere Merkmale unterscheiden müssen in dem Sinne, daß zwei Merkmale A und B zu einem Merkmal C dann peripher sind, wenn sich ihr Vorhandensein nachweisbar — sei es auf Grund statistischer Ermittlungen, um die sich etwa die von Cattell[53] durchgeführte Faktorenanalyse der Persönlichkeit bemüht, sei es auf Grund unmittelbar evidenter Zusammenhänge — aus dem Vorhandensein von C folgern läßt. Auf diesem Wege müßte man schließlich zu letzten, nicht mehr zurückführbaren Merkmalen kommen, die ich als charakterologische *Primeigenschaften* bezeichne. Darunter ist übrigens nicht dasselbe zu verstehen wie unter dem Begriff des Radikals, den die erbbiologische Charakterkunde gebraucht. Der Primat, um den es sich im Begriff der charakterologischen Primeigenschaft handelt, ist kein genetischer wie beim erbbiologischen Radikal, sondern ein struktureller. Der erbbiologische Primat ist aber noch keineswegs ein struktureller.

d) Sozialpsychologie

Allgemeine Psychologie, Entwicklungspsychologie und Charakterologie dürfen als Kerngebiete der wissenschaftlichen Seelenkunde gelten. In neuerer Zeit hat sich auch die Sozialpsychologie als Sondergebiet ausgegliedert. Sie fragt nach dem, was sich im Zusammenleben des einzelnen mit anderen abspielt und wodurch eben dieses Zusammenleben bestimmt wird. W. Beck

[53] R. B. Cattell, Personality, 1950

definiert als den Gegenstand der Sozialpsychologie »das menschliche Zusammenleben als Wirkung seelischer Bedingungen und als Bedingung seelischer Wirkungen«.[54]

Was nun die Ausgliederung der Sozialpsychologie als wissenschaftliches Sondergebiet betrifft, so ist sie aus gleich zu erörternden Gründen durchaus berechtigt[54a]. Genau genommen findet aber ein großer Teil der sozialpsychologischen Phänomene seine Erörterung schon in der allgemeinen Psychologie. Denn wenn Seele und Welt eine polar-koexistentiale Einheit bilden, dann gilt dieser Satz auch für das Verhältnis der menschlichen Einzelseele zu ihrer Mitwelt. Es gehört wesentlich zur Eigenart menschlich-seelischen Seins, daß es immer ein Miteinandersein, ein Sein mit anderen ist. »Der Mensch kann nicht ohne die Societät existieren, ebensowenig wie er auch ohne Sauerstoff, Wasser, Eiweiß, Fett usw. sein kann. Wie diese, so ist auch die Societät eine der notwendigsten Existenzbedingungen.«[55] Weil dies so ist, wird in unserer Darstellung der Grundtatsachen des Seelenlebens im Sinne einer allgemeinen Psychologie eine Fülle von sozialpsychologischen Phänomenen ihre Erörterung finden: so der Selbsterhaltungstrieb, der in Zeiten der Not und Gefahr aus dem Leben im Miteinander ein Gegeneinander von Rivalen macht; der Egoismus, der im anderen eine Beschränkung seiner eigenen Belange sieht, der Wille zur Macht und das Geltungsstreben, von deren Wirkung jede menschliche Gemeinschaft in irgendeiner Form durchzogen ist, das Bedürfnis nach Gesellung und die Arten der sozialen Einstellung, die Regungen der Sympathie und der Antipathie, des Mitgefühls und der Liebe, des Neides und der Schadenfreude, des Ressentiments, der Eifersucht und der Rachsucht. Alle genannten sozialpsychologisch relevanten Phänomene sind Tatsachen auch der allgemeinen Psychologie, sofern es sich diese angelegen sein läßt, die seelischen Vorgänge und Zustände in ihrem kommunikativen Bezug zur Um- und Mitwelt aufzuzeigen.

Wenn es sich trotzdem empfiehlt, die Fragestellung der Sozialpsychologie aus derjenigen der allgemeinen Psychologie auszugrenzen, so geschieht dies mit Rücksicht auf die Tatsache, daß die zwischen den Einzelmenschen gelebten seelischen Beziehungen sich auch von außen her betrachten und ordnen lassen, nämlich von den Situationen und Konfigurationen aus, in denen sich menschliches Zusammenleben abspielt. Ja, es ist sogar notwendig, das, was sich seelisch im Menschen vollzieht, auch von dieser Seite her in den Blick zu nehmen, weil jene Situationen und Konfigurationen übergreifende Ganzheiten darstellen, durch die bestimmte seelische Beziehungen erst provoziert und stimuliert werden. Die sozialen Konfigurationen, in denen der Mensch lebt, sind nicht ein summenhaftes Nebeneinander

[54] W. Beck, Grundzüge der Sozialpsychologie, 1953, S. 109

[54a] Siehe Ph. Lersch, Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie. 2. Aufl. 1965

[55] C. G. Jung, Psychologische Betrachtungen, 1945, S. 192

einzelner Individuen, sondern Wirklichkeiten eigener, den Individuen übergeordneter Art. Sie haben ihre besondere Gliederung (Struktur), in der den einzelnen Gliedern ein bestimmter Stellenwert (Status) und eine besondere Funktion, eine bestimmte Rolle zugewiesen ist. Die verschiedenen Gebilde menschlichen Zusammenlebens wirken ähnlich wie die Kraftfelder, die sich zwischen den Polen von Magneten bilden. Die einzelseelischen Vorgänge bestimmen also einerseits das Gemeinschaftsleben, sie sind aber andererseits selbst wiederum determiniert durch die sozialen Gebilde, innerhalb derer sie auftreten. So untersucht die Sozialpsychologie die seelischen Phänomene, die spezifischerweise in den verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft wirksam werden: in Familie und Ehe, im Kindergarten und in der Schule, in der Hausgemeinschaft und der politischen Gemeinschaft, in der Interessen- und der Berufsgemeinschaft, in der Schicksalsgemeinschaft und nicht zuletzt auch in dem, was wir als Masse und Vermassung bezeichnen. Das menschliche Zusammenleben wird also nach dem bisher Gesagten bestimmt einerseits von den seelischen Regungen und Verhaltensweisen, die vom einzelnen ausgehen und auf den anderen gerichtet sind, und diese sind wiederum weitgehend determiniert durch die soziale Funktion, die Rolle, mit der der einzelne in den verschiedenen Gemeinschaftsformen figuriert: etwa als Sohn oder Tochter, als Vater oder Mutter, als Erstgeborener oder Nachgeborener, als Gatte oder Gattin, als Spielpartner oder als Schulkamerad, als Nachbar oder als Fremder, als Vorgesetzter oder als Untergebener, als politisch Gleichgesinnter oder als Feind, als Mitarbeiter oder als Rivale und Konkurrent usw.

Es gibt aber noch eine dritte Gruppe von Determinanten des menschlichen Zusammenlebens, die ihre sozialpsychologische Auswirkung haben, nämlich allgemeine Gültigkeiten des Denkens, Wertens und Verhaltens, in deren Wirkungskreis und Einflußsphäre der einzelne im Zusammenleben mit anderen steht. Hierher gehören unter anderem Sitte und Brauchtum, Sprache, Mythos, Religion, Staatsform und Erziehungswesen. Auch sie werden zu Gesichtspunkten, unter denen die Sozialpsychologie das menschliche Zusammenleben zu betrachten hat. Damit greift sie hinüber in die Nachbarwissenschaft der Soziologie. Dabei ist eine strenge Unterscheidung zwischen Soziologie und Sozialpsychologie praktisch unmöglich. Was unter dem Titel der Soziologie abgehandelt und dargestellt wird, ist zum nicht geringen Teil Sozialpsychologie wie andrerseits die Sozialpsychologie die von der Soziologie unterschiedenen objektiven Formen und Gesetze menschlichen Zusammenlebens in den Bereich ihrer Betrachtung einbeziehen muß. Aus diesem Grunde mag es gerechtfertigt sein, die zentralen Gebiete der wissenschaftlichen Seelenkunde in der allgemeinen Psychologie, der Entwicklungspsychologie und der Charakterologie zu sehen, ohne damit die hervorragende Bedeutung der Sozialpsychologie verkleinern zu wollen.

Allgemeine Psychologie, Entwicklungspsychologie und Charakterologie erforschen das seelische Leben in der Tatsächlichkeit seines Daseins und Soseins innerhalb der Erfahrung. Sofern wir die seelische Wirklichkeit aber gerade am Menschen aufsuchen, drängt die gedankliche Besinnung über die bloße Ermittlung der in der Erfahrung gegebenen seelischen Sachverhalte hinaus. Es kennzeichnet die Situation des Menschen, daß ihm sein Dasein nicht, wie dem Tiere, einfach gegeben, sondern *aufgegeben* ist. Deshalb ist es vom Menschen her geboten, das, was die Seelenkunde als Erfahrungswissenschaft an Tatbeständen ermittelt, unter die Frage zu stellen, welche Bedeutung ihm im Hinblick auf Wesen und Aufgaben menschlichen Seins im Ganzen der Wirklichkeit zukommt, welcher Sinn menschlichen Daseins den verschiedenen seelischen Vorgängen und Zuständen zugehört. Ist der Grundbegriff der allgemeinen und der Entwicklungspsychologie das Erleben, ein Infinitiv also, der das Seelische in der Aktualität und Prozessualität seiner mannigfachen Zustände und Vorgänge kennzeichnet, und ist andererseits der Grundbegriff der Charakterkunde der Charakter als individuelle Prägung und dispositionelle Dauerform des Erlebens, so ist der Grundbegriff der anthropologischen Betrachtung der Mensch, gesehen unter dem Gesichtspunkt der Frage, als was er sein Dasein in den seelischen Erlebnissen verwirklicht (etwa als biologisches oder als geistiges Wesen) bzw. welche Möglichkeiten der Verwirklichung in jenen Erlebnissen gelegen sind. Diese Art der Betrachtung, die wir die anthropologische nennen, ist philosophischer Natur.[56] Denn die Philosophie hat es ja immer mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun, sie sucht die einzelnen Inhalte menschlicher Erfahrung einzubauen in dieses Ganze, ihnen also einen Sinn im Zusammenhang des Ganzen zu geben. Das Ganze, um das es im anthropologischen Aspekt innerhalb der Psychologie geht, ist nicht weniger als eben die Welt, die dem Menschen im Erleben erschlossen ist und in der er lebt, und die anthropologische Grundfrage innerhalb der Psychologie ist die Frage, was sich in den einzelnen seelischen Vollzügen und Zuständen an Beziehungen zum Ganzen der Welt anzeigt und ausdrückt. Windelband hat einmal gesagt, Philosophie sei ein Zu-Ende-Denken der Tatsachen. In der anthropologischen Sicht werden also die Tatsachen menschlichen Seelenlebens, die die allgemeine Psychologie, die Entwicklungspsychologie und die Charakterologie aus der Erfahrung feststellen und klären, zu Ende gedacht und vor die Frage gestellt, was sie als Modi des menschlichen Daseinsvollzuges über den Menschen und seine Stellung

[56] Vgl. Ph. Lersch, Philosophische und psychologische Anthropologie. In: Bericht über den 21. Kongreß der deutschen Gesellschaft f. Psych., Bonn, 1957

in der Welt auszusagen vermögen. Sie werden so vor den Hintergrund einer Idee des Menschen gebracht. Diese Idee entstammt nicht einer abstrakten, jenseits der Erfahrung stehenden ideologischen Setzung und Forderung, auf die dann die Wirklichkeit des seelischen Lebens bezogen und an der sie gemessen werden soll, sondern sie wird aus dieser Wirklichkeit selbst und ihrer Erfahrung im Vorgang des philosophischen Zu-Ende-Denkens entwickelt. Es wird versucht, die dem seelischen Leben immanenten Sinngesetze im Hinblick auf die Stellung des Menschen in der Welt, die ihm ja nur im Erleben erschlossen ist, zur Sicht zu bringen.

So stellt sich etwa, anthropologisch betrachtet, das allgemeinpsychologische Phänomen des menschlichen Erinnerungsgeschehens in folgender Weise dar: Hätten wir lediglich die Fähigkeit des Innewerdens in der Wahrnehmung, ohne die Bilder dessen, was uns jeweils sinnlich gegenwärtig ist, in uns als Vorstellungen aufzubewahren und später vor das Bewußtsein zu rufen, dann hätte unser Wissen um Welt und unser eigenes Dasein nur die Dimension der Gegenwart, wir wären der Filmleinwand vergleichbar, über die die einzelnen Bilder hinweggehen, ohne eine Spur und einen Nachklang zu hinterlassen. Wir wären, wie Nietzsche in seiner Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung sagt, wie die Herde, die an uns vorüberweidet. »Sie weiß nicht was gestern, was heute ist, springt umher, frißt, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tag zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks.« Wären wir ohne Erinnerung, dann würde unser Dasein zusammenschrumpfen auf den Blitz des Augenblicks, wir wären ärmer um die Dimension der Zeit, die befreiende Weite und inhaltliche Fülle gibt. Im Erinnerungsgeschehen und seiner Spiegelung, dem Vorblick in die Zukunft, gewinnt der Mensch Vergangenheit und Zukunft als Horizont seines Daseins, seine Existenz enthüllt — um mit C. G. Carus zu reden — ihr epimetheisch (rückschauend) - prometheisches (vorschauendes) Doppelgesicht.

Aber nicht nur Befreiung und Ausweitung unseres Daseins verleiht das Erinnerungsgeschehen — eine Befreiung nämlich aus der Enge des Hier und Jetzt und eine Ausweitung in die Dimension der Zeit —, sondern es bringt zugleich auch eine Last mit sich und die Gefahr einer Verarmung an Unmittelbarkeit des Lebens, die den tierischen Wesen ungebrochen zugeteilt ist. Das Tier »lebt unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart wie eine Zahl, ohne daß ein wunderlicher Bruch übrig bleibt... Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die große und immer größere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde... Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder in vertrauterer Nähe das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der

Zukunft in überseliger Blindheit spielt. Und doch muß ihm sein Spiel gestört werden: nur zu zeitig wird es aus der Vergessenheit herausgeworfen. Dann lernt es das Wort ›es war‹ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Überdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfektum.«[57]

Beide Seiten, die der Befreiung und Ausweitung unseres Daseins einerseits und die der Belastung und Entfremdung von der Unmittelbarkeit lebendiger Gegenwart andrerseits gehören, anthropologisch gesehen, zum Wesen der Erinnerung, und gerade diese Doppelseitigkeit ist es, aus der die Frage heraustritt, in welcher Weise der Mensch den Ausgleich suchen soll zwischen einem vergessenden Aufgehen in der lebendigen Unmittelbarkeit des Augenblicks und dem Hinausschauen in die Fernen der Vergangenheit und Zukunft, um die eigentlichen Möglichkeiten und Aufgaben seines Daseins zu erfüllen.

Ebenso wie die Tatsachen der allgemeinen Psychologie haben auch die der Entwicklungspsychologie ihren anthropologischen Aspekt. Als Beispiel der anthropologischen Betrachtung entwicklungspsychologischer Erfahrungen mag die Tatsache gelten, daß es kaum ein Kind gibt, das die Schwermut kennt, daß aber der Reifezeit Anwandlungen der Schwermut eigentümlich sind. Die allgemeine Psychologie betrachtet die Schwermut empirisch als Zuständlichkeit des Lebensgefühls, zu deren Eigentümlichkeit das Erlebnis der inneren Lichtlosigkeit, der Leere und Schwere gehört. Hebt man dieses allgemein psychologische Phänomen auf die Ebene der anthropologischen Frage, worum es in der Schwermut geht, was sie als Gestimmtheit des Daseins für das menschliche In-der-Welt-sein bedeutet, so dürfte die Antwort lauten, daß sich in der Schwermut anzeigt die Bezogenheit des Menschen auf Werte des Sinnes, die den Menschen über sich selbst hinausrufen und seinem Dasein Halt und Erfüllung geben. Daß diese Frage ins Leere trifft und ohne Antwort bleibt, macht die Schwermut aus. Wenn nun die Erfahrung zeigt, daß dem Kind die Schwermut noch unbekannt ist, während sie gerade in der Reifezeit auftritt, so bedeutet das anthropologisch, daß der Mensch als Kind noch ganz in dem geschlossenen Umkreis dessen lebt, was für seine Interessen und Ansprüche Bedeutung hat, während in der Reifezeit dieser Umkreis gesprengt wird und der Mensch beginnt, über sich selbst hinaus zu fragen und seinem Dasein einen höheren Bezug zu geben. In der Reifezeit setzt die Frage nach Sinngehalten der Welt ein und die Schwermutsanwandlungen des Jugendlichen, als »Weltschmerz« bezeichnet, sind nichts anderes als das noch unerfüllte Verlangen nach solchen

[57] Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Bd. II, S. 108

Sinngehalten, in denen das eigene Dasein über sich selbst hinausgehoben wird.

Auch im charakterologischen Erfahrungsbereich hat die anthropologische Fragestellung ihren Ort. Wenn sich die Charakterkunde um die Erhellung von Persönlichkeitsformen bemüht und zweifellos die erste Differenzierung menschlichen Seins in der Verschiedenheit der Geschlechter gegeben ist, so liegt die Pointe der anthropologischen Betrachtung hier in der Frage, was es im Hinblick auf das Ganze des menschlichen Seins zu bedeuten hat, daß sich menschliches Sein in der Schiedlichkeit des Männlichen und Weiblichen entfaltet.[58] — Soviel an Beispielen der anthropologischen Betrachtung allgemeinpsychologischer, entwicklungspsychologischer und charakterologischer Tatsachen. Nebenbei sei bemerkt, daß auch der sozialpsyologische Erfahrungskreis zur anthropologischen Fragestellung drängt. Sie läßt erkennen, daß der einzelne Mensch Glied überindividueller ontischer Ganzheiten ist, in denen er eine Funktion zu übernehmen hat. So sind Familie und Ehe ontische Ganzheiten, die ihre eigene überindividuelle Idee repräsentieren, desgleichen die Kultur, in deren Wirkkreis wir leben, sowie letztlich die Menschheit in ihrer nichtumkehrbaren geschichtlichen Entwicklung.

Wenn nun die philosophisch-anthropologische Betrachtung als Aufgabe der Seelenkunde erklärt wird, so mag sich da und dort der Einwand erheben, Psychologie sei reine Tatsachenwissenschaft. Wer so redet, der weiß nicht, welchem Gegenstand er gegenübersteht. Viel mehr als alle anderen Erfahrungswissenschaften — als etwa Physik oder Geschichte — verlangt es die Psychologie als Lehre vom menschlichen Seelenleben, daß wir ihren Gegenstand zu Ende denken, d. h. auf die Ebene der philosophischen Besinnung heben. Es ist kein Zufall, daß die Psychologie von der Antike bis ins 19. Jahrhundert hinein eine Schwester der Philosophie war und daß erst der naturwissenschaftliche Positivismus der zweiten Hälfte jenes Jahrhunderts diese Bindung löste.

Es waren vor allem der erkenntnistheoretische und der ethische Problemkreis, in denen Psychologie und Philosophie einander begegneten. Eine philosophische Lehre von der Erkenntnis, ihren Quellen und ihrer Gültigkeit ist ohne die Berücksichtigung der Sinneswahrnehmungen, des Vorstellungsverlaufes und der Denkvorgänge nicht zu begründen. Der Streit zwischen Sensualismus und erkenntnistheoretischem Idealismus erweist die Bedeutung auch und gerade der psychologischen Erfahrungstatsachen für das philosophische Erkenntnisproblem. Andrerseits führt, wie zu zeigen sein wird, gerade die psychologische Erhellung der Wahrnehmungsvorgänge in letzte philosophische Fragen. Was die Ethik als Lehre von der

[58] Vgl. Ph. Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, 1947, 4. Kap. »Vom Sinn der Geschlechtsunterschiede«

Rangordnung der Werte und vom richtigen Verhalten im Leben betrifft, so muß sie die mannigfaltigen Motive menschlichen Handelns, die die Psychologie kennt, in Betracht ziehen, auch wenn sie die letzte Rechtfertigung ihrer Forderungen aus einem idealen Sollen ableitet. So finden wir etwa in der Ethik des Aristoteles oder in der Kants eine Fülle psychologischer Erkenntnisse verwertet. Auch die Erörterung der besonderen Probleme einer Philosophie der Sprache, des Rechtes, der Religion und der Kunst konnte der psychologischen Betrachtung und Analyse nicht entraten.
In der Gegenwart aber ist es vor allem das Problem der Anthropologie, das Philosophie und Psychologie in ihre ursprüngliche Gemeinschaft zurückholt, weil einerseits die philosophische Anthropologie den Menschen in der Ganzheit seines Seins betrachtet, zu der vor allem auch sein seelisches Leben gehört, und weil andrerseits, wie schon gesagt, die Psychologie erst dann ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie die seelischen Tatsachen auf ihren Sinn für das Ganze des menschlichen Seins befragt. Es ist gerade die Aufgabe der modernen Psychologie, den philosophischen Horizont wiederzugewinnen, in dem die Lehre von der Seele und vom seelischen Leben ursprünglich stand, und sie sucht dies eben in der anthropologischen Fragestellung.[59]

f) Die Aufgabe einer Psychologie der Person

Die unterschiedenen Fragestellungen der Seelenkunde stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sie konkurrieren auch nicht miteinander, auch schließen sie einander nicht aus, sondern sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig und machen erst in ihrer wechselseitigen Verflochtenheit die Einheit der Psychologie aus. Das gilt vor allem für das Verhältnis der drei Zentralbereiche der Seelenkunde, der allgemeinen Psychologie, der Entwicklungspsychologie und der Charakterologie. Die Basis der Seelenkunde ist die allgemeine Psychologie. Denn es ist klar, daß die Entwicklungspsychologie auf die Grundbegriffe angewiesen ist, mit denen die allgemeine Psychologie Ordnung und Überblick in die Mannigfaltigkeit und Verflochtenheit der seelischen Vorgänge und Zustände zu bringen sucht. Dasselbe gilt für die Charakterologie; auch sie hat die allgemeine Psychologie zur Voraussetzung, sie kann nur auf ihr aufbauen. So hat etwa die allgemeine

[59] Wie notwendig sie ist, betont auch E. Fromm. Er bezeichnet es als einen Fehler der Psychoanalyse, »die Psychologie von den Problemen der Philosophie und Ethik loszulösen. Sie übersah, daß die menschliche Individualität solange unerkannt bleibt, wie sie nicht in ihrer Ganzheit betrachtet wird. Zu dieser aber gehört das Bedürfnis, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins zu erhalten«. (»Man for himself«. Deutsche Übersetzung unter dem Titel »Psychoanalyse und Ethik«, 1954, S. 19)

Psychologie den Vollzug des Wollens in seinem aktuellen Verlauf zu untersuchen, wobei sie unter anderem das Phänomen des Entschlusses als einen Teilvorgang herausstellt. Dieses Phänomen muß allgemein psychologisch geklärt sein, damit in der charakterologischen Betrachtung gefragt werden kann, in welche Persönlichkeitsform gerade Entschlußfähigkeit oder -unfähigkeit als Dauerhaltung eingebaut ist und was sie für den ganzen Menschen zu bedeuten hat. Oder – um ein anderes Beispiel zu nennen –: wenn die Charakterologie von heiteren Menschen spricht, so kann sie das sinnvoll nur dann tun, wenn allgemein psychologisch das Phänomen der Heiterkeit geklärt ist. Was schließlich das Verhältnis von Entwicklungspsychologie und Charakterologie betrifft, so ist klar, daß die charakterologische Betrachtung die Kenntnis der entwicklungspsychologischen Phasen voraussetzt. Denn da auch die letzteren ganzheitliche Zustandsformen des Erlebens darstellen, überschneiden sie sich mit den Prägungsformen des Charakters und es ist wichtig zu entscheiden, was im seelischen Gesamtbild eines Menschen Eigenart der individuellen Prägung und was andrerseits als Eigentümlichkeit seiner Entwicklungsphase zu verstehen ist.

Liegen, in dieser ihrer gegenseitigen Beziehung gesehen, allgemeine Psychologie, Entwicklungspsychologie und Charakterkunde als Kerngebiete der Seelenkunde gleichsam horizontal übereinander, so steht die anthropologische Betrachtung auf ihnen senkrecht und geht durch sie hindurch. Und wie sich allgemeine Psychologie, Entwicklungspsychologie und Charakterkunde gegenseitig voraussetzen und ergänzen, so ist, wie schon gesagt, eine Gesamterhellung der seelischen Wirklichkeit erst dann gewonnen, wenn jene Betrachtungsrichtungen von der anthropologischen durchflochten und durchstrahlt werden. Mit anderen Worten: jede Psychologie bleibt vordergründig, sofern es ihr nicht gelingt, hinter den mannigfaltigen Tatsachen der Erfahrung ein Gesamtbild des Menschen, seiner Stellung in der Welt und seiner Verflochtenheit mit ihr sichtbar werden zu lassen.

Wenn nun gesagt wurde, es sei Aufgabe und Ziel unserer Darstellung, die mannigfachen Formen zur Kenntnis zu bringen und verständlich zu machen, in denen wir seelisches Leben an uns und an anderen erfahren, so soll dies so geschehen, daß nicht ausschließlich einer der vier genannten Aspekte zur Geltung kommt, – was ihrer gegenseitigen Verflochtenheit zuwiderliefe –, sondern so, daß sie nach Möglichkeit alle ihre Berücksichtigung finden und zu Worte kommen.

Der Begriff nun, unter dem dies geschehen kann, der also alle vier Aspekte in sich aufzunehmen vermag, ist derjenige der Person (vgl. Abb. 2). Im Personbegriff wird das seelische Leben anthropologisch gesehen und zwar insoferne, als die Mannigfaltigkeit seiner wechselnden Inhalte als Einheit des Vollzuges menschlicher Existenz verstanden wird, als etwas, worin der Mensch sein Dasein in der Welt verwirklicht und wodurch er sich selbst

als seiend erfährt. Die Betrachtung des Menschen als Person nimmt also das seelische Leben in der ganzen Breite und Vielgestaltigkeit seiner aktuellen Vollzüge und Inhalte, die im Aspekt der allgemeinen Psychologie erscheinen, mit in den Blick.

Sofern andrerseits die Verwirklichung des menschlichen Seins durch die mannigfaltigen Vollzüge des Erlebens in einer allmählich fortschreitenden Differenzierung und im Durchlaufen verschiedener Metamorphosen geschieht, ist seelische Entwicklung immer auch Entwicklung als Person. Der im Begriff der Person gegebene Aspekt umgreift also auch die Tatsachen der Entwicklungspsychologie. Zentrale Aufgabe der Entwicklungspsychologie ist es, die Abfolge der seelischen Stadien von der Geburt bis zur vollen Reife als das allmähliche Werden der menschlichen Person darzustellen und verständlich zu machen.[60]

Was schließlich die Frage betrifft, wie sich der Begriff des Charakters zu dem der Person verhält und wie weit eine Betrachtung des seelischen Lebens unter dem Gesichtspunkt der Person auch diejenige unter dem Gesichtspunkt des Charakters noch mitenthält, so ist folgendes zu sagen: Charakter ist die seelische Eigenart eines Menschen, wie sie sich, gleichsam von außen anvisiert, von derjenigen anderer Menschen abhebt. Charakter

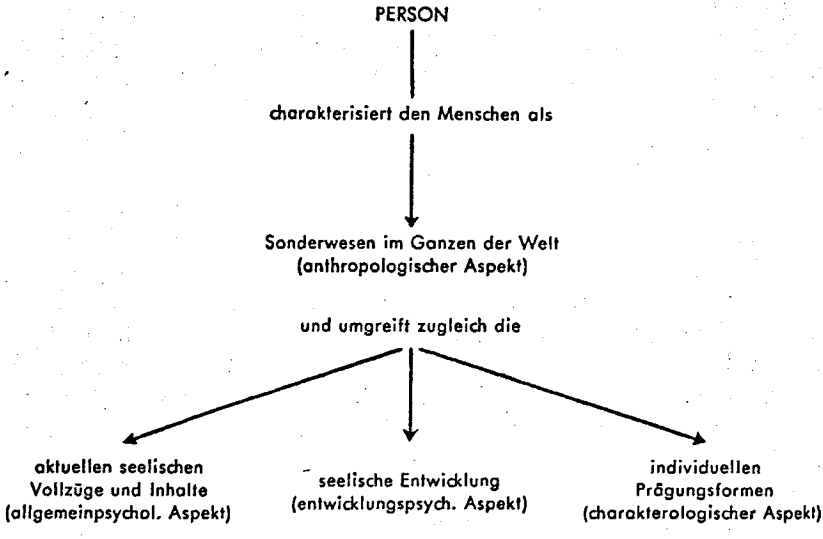

Abb. 2

[60] Vgl. Ph. Lersch, Kindheit und Jugend als Stadien der menschlichen Entwicklung, 1951

im Sinne der Charakterologie ist man im Vergleich mit der Mitwelt – der eine ist so, der andere anders. Person dagegen ist man in einem viel weiteren Bezug, nämlich im ontologischen Aufbau der Welt als einmaliges, unvertauschbares und unverwechselbares Sonderwesen Mensch, das eben in den mannigfaltigen Vollzügen und Inhalten des Erlebens sein Dasein in und mit der Welt verwirklicht und erfährt. Da die Mitwelt zum Ganzen der Welt gehört, läßt die Betrachtung des seelischen Lebens unter dem Gesichtspunkt der Person auch den charakterologischen Aspekt voll zur Geltung kommen, ohne jedoch in ihm aufzugehen.[61]

3. MITTEL UND WEGE SEELENKUNDLICHER FORSCHUNG

Nachdem von uns der Gegenstand der Psychologie als Bereich des Erlebens bestimmt und die grundlegenden Gesichtspunkte seiner Betrachtung entwickelt wurden, erhebt sich noch die Frage nach ihren *Methoden* – eine Frage, über die sich jede Wissenschaft Rechenschaft zu geben hat. Sie lautet, auf eine Formel gebracht: Wie hat es die Psychologie anzustellen, um auf ihrem Erfahrungsgebiet zu Erkenntnissen zu gelangen, welche Mittel und Wege der Forschung stehen ihr zur Verfügung?

Die Beantwortung dieser Frage hat von der Tatsache auszugehen, daß die seelische Wirklichkeit – im Unterschied zur unbeseelten etwa eines Steines – eine eigenartige Doppelseitigkeit aufweist. Sie ist uns in einem zweifachen Aspekt gegeben; zunächst ihrem individuellen Träger als seine Innenwelt, als Bereich seiner Erlebnisse, seiner Triebe und Strebungen, seiner Stimmungen und Gefühle, seiner Vorstellungen und Gedanken, seiner Wertungen und Ziele, seiner Entschlüsse und Handlungen. Die seelische Innenwelt bleibt aber keineswegs auf die Kenntnisnahme durch ihren individuellen Träger beschränkt, sie hat nicht nur ein inneres Antlitz, sondern vermag sich auch zu äußern. Sie ragt hinein in eine Sphäre der Außenwelt, in der sich die seelisch-geistigen Einzelwesen treffen, voneinander Kenntnis nehmen und miteinander in Beziehung treten.

Der Doppelseitigkeit, mit der jedem einzelnen die seelische Wirklichkeit gegeben ist, nämlich einerseits als die Erfahrung der eigenen Innenwelt und andrerseits als Äußerung seelischen Lebens bei anderen – dieser Dop-

[61] Vgl. auch R. Thiele, Person und Charakter, 1940. Dort heißt es: »so gesehen, gehören also die Begriffe ›Charakter‹ und ›Person‹ gewissermaßen zwei verschiedenen Dimensionen der Betrachtungen an, so zwar, daß alle charakterologischen Bemühungen die Kenntnis vom Aufbau der Person zur Voraussetzung haben.« (S. 8)

pelseitigkeit entspricht nun auch eine Zweiheit der psychologischen Methoden. Man unterscheidet eine Methode der Selbstbeobachtung und eine solche der Fremdbeobachtung.

a) Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung

Die Selbstbeobachtung. — Zum Verständnis dessen, worum es sich bei der Selbstbeobachtung handelt, ist es nötig, zwischen *Selbsterfahrung, Selbstbeobachtung* und *Selbstbeurteilung* zu unterscheiden. Wir alle wissen, was Freude, was Überraschung, Hunger oder Sättigung ist. All das gehört zu unserer seelischen Selbsterfahrung. Solche Selbsterfahrungen hat schon das Kind. Es sagt uns, daß es müde, daß es hungrig sei oder daß es sich fürchte. Aber das Kind kennt im allgemeinen noch keine Selbstbeobachtung. Von ihr sprechen wir erst dann, wenn bewußt der Lichtkegel der Aufmerksamkeit auf die seelischen Vorgänge und Zustände gerichtet wird, um die verschiedenen Phasen des Ablaufs und die Mannigfaltigkeit der Inhalte festzustellen und zu beschreiben. Was schließlich die Selbstbeurteilung betrifft, so besteht sie immer in einer Bewertung von Sachverhalten, die wir an uns selbst vorfinden. Sie kann sich erstrecken auf unsere körperliche Erscheinung, auf unser Verhalten und Tun, aber auch auf innerseelische Vorgänge, die wir in der Selbstbeobachtung feststellen.

Vor allem die Unterscheidung zwischen Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung ist notwendig, um den Geltungsbereich der Selbstbeobachtung richtig abzustecken und ihren methodischen Wert zu bestimmen angesichts der Einwendungen, die gegen sie gemacht werden und von denen wir die wichtigsten näher anzusehen haben.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Erfahrung lehrt, wie sehr die Menschen in ihre Selbstbeobachtung schon die Haltung der Selbstbeurteilung einfließen lassen und damit der Gefahr der Selbsttäuschung erliegen. Dies gilt vor allem für die Feststellung von Motiven. Hierher gehört etwa der Aphorismus von Nietzsche: »Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach.«

Wenn nun solche Tatsachen als Einwände gegen die Selbstbeobachtung geltend gemacht werden, so ist natürlich zuzugeben, daß die Selbstbeobachtung immer dann in ihrer Objektivität gefährdet ist, wenn Vorgänge mit ins Spiel kommen, deren Eingeständnis dem Menschen peinlich ist, wenn also die Selbstbeobachtung zugleich eine Selbstbeurteilung provoziert, eine Bewertung miteinschließt oder zumindest nahelegt. Es ist aber noch nicht gesagt, daß in solchen Fällen die Selbstbeobachtung durch Selbstprüfung nicht so weit getrieben werden kann, daß sie auch das Moment der Selbsttäuschung durch Eigenliebe durchschaut.

Im übrigen ist zu sagen, daß es ja im Seelenleben auch mannigfache Vorgänge gibt, deren Feststellung wertfrei, wertneutral ist, also keine Beurteilung, sondern nur ein Urteil einschließt. Die Bedenken gegen die Möglichkeit der Selbstbeobachtung, die sich auf die Gefahr der Selbsttäuschung berufen, sind für eine Reihe von seelischen Vorgängen bedeutungslos, und zwar für alle diejenigen, gegen deren Eingeständnis und Feststellung sich das Subjekt neutral verhält. Das gilt für eine Reihe von Vorgängen des Wahrnehmens und des Denkens, des Gedächtnisses und des Willens.

Ein zweiter Einwand gegen die Methode der Selbstbeobachtung geht dahin, daß unsere Sprache viel zu grob sei, um die außerordentlich differenzierten und veränderlichen, flüchtigen Vorgänge in uns zu bezeichnen. Denn die Worte sind eigentlich Konfektionskleider, zugeschnitten auf die Dinge der Außenwelt, deren jedes einzelne genau abgegrenzt ist gegen ein anderes, während im seelischen Leben die Phänomene fließend ineinander übergehen. Wie groß tatsächlich die Schwierigkeit ist, sprachlich die Inhalte des Erlebens wiederzugeben, weiß jeder, der es versucht, einen Traum in seiner spezifischen Eigentümlichkeit, mit der er erlebt wurde, in Worten auszudrücken. Die Sprache erweist sich als zu grob und spröde, um gerade das Atmosphärische und Fließende des Traumes, in dem die Seele ganz sich selbst überlassen ist, einzufangen. Man versucht zu schildern, aber schon indem wir nach Worten greifen, stehen wir in der Gefahr, den Traum zu verändern und seinem Geschehen schärfere Konturen zu geben, als er tatsächlich besaß. In der Schwierigkeit der sprachlichen Formulierung besitzt also tatsächlich die Selbstbeobachtung gewisse Grenzen, die freilich für den einen enger, für den anderen weiter sind, aber jedenfalls durch Übung und Schulung auf ein gewisses Minimum reduziert werden können.

Der dritte und hauptsächlichste Einwand gegen die Selbstbeobachtung besteht in der Feststellung, daß es unmöglich sei, psychische Vorgänge in ihrem aktuellen Vollzug mit einer eigens darauf gerichteten Aufmerksamkeit zu beachten. Dadurch, so sagt man, wird das Erlebnis selbst gestört oder jedenfalls verändert. Die Selbstbeobachtung fordere eine Verdoppelung des Subjektes, das doch im Grunde immer nur eines sei.

Dieser Einwand wurde vor allem von dem französischen Philosophen Comte geltend gemacht und enthält zweifellos einen wahren Kern. Der gesunde unverbildete Mensch hat normalerweise seine Aufmerksamkeit auf die Umwelt gerichtet, auf das, was ihm dort an Eindrücken entgegenkommt und was er an Zielen und Aufgaben in ihr zu verwirklichen hat. Je mehr er in dieser Richtung in Anspruch genommen wird, desto unnatürlicher ist es für ihn, den Scheinwerfer seiner Aufmerksamkeit auf sein Inneres zurückzuwenden und seine seelischen Vorgänge zu beobachten und zu registrieren. »Ich denke z. B. nach über ein mathematisches Problem. Soll ich nun dieses Erlebnis des Nachdenkens beobachten, so werde ich jedenfalls

in meinem mathematischen Denken nicht weiterkommen, die Absicht der Selbstbeobachtung wird mich darin stören. Oder ich erlebe einen Affekt. Wenn ich dabei überhaupt imstande bin, zur Selbstbeobachtung überzugehen, so werden vielleicht gewisse Spannungs- und Organempfindungen, die Begleitvorgänge des Affektes bilden, der Beobachtung standhalten; die Gemütsbewegung selbst aber wird sich verflüchtigen oder abschwächen.«[62] Je mehr uns also Erlebnisse in Anspruch nehmen, je intensiver wir erleben, desto weniger ist eine gleichzeitige Selbstbeobachtung möglich. Man braucht sich ja nur vorzustellen, was eintreten muß, wenn einer in einem Autorennen mitfahren und zugleich bei allem, was er tut, seine seelischen Vorgänge und Regungen beobachten soll. Sucht er seine Aufmerksamkeit im Augenblick des Erlebens auf dieses selbst zurückzulenken, dann besteht immer die Gefahr, daß der natürliche Ablauf gestört wird. Es gibt eine Erzählung von Gustav Meyrink, in der die störende Wirkung der Selbstbeobachtung amüsant und illustrativ dargestellt wird. Sie trägt den Titel »Fluch der Kröte« und hat folgendes zum Inhalt: Eine Kröte kommt zum Tausendfüßler gehüpft und macht ihm ihre Reverenz; er sei, so meint sie, ein bewunderungswürdiges Tier, denn er wisse doch immer, was er in jedem Augenblick beim Gehen mit jedem seiner tausend Füße zu machen habe, und sie könne sich nicht vorstellen, wie er das zuwege bringe. Der Tausendfüßler bekommt Respekt vor seiner eigenen Kunst und nimmt sich vor, einmal genau darauf zu achten, was er denn bei seiner Fortbewegung mache. Aber als es dann soweit ist, die Kröte wieder weggehüpft war und auch er wieder nach Hause gehen wollte, da war er außerstande, auch nur einen seiner tausend Füße in Bewegung zu setzen.

Wenn es also offenbar richtig ist, daß die Selbstbeobachtung den natürlichen Verlauf der zu beobachtenden Vorgänge verändert oder stört, so läßt sich für die Selbstbeobachtung dennoch eine Rechtfertigung vorbringen. Zugegeben, daß eine Spaltung der Aufmerksamkeit in Erleben und Beobachtung des Erlebens sich während eines und desselben Augenblicks nicht durchführen läßt, so ist es doch andrerseits durchaus möglich, unmittelbar nach dem Erleben, im »Erlebnisnachbild« die Aufmerksamkeit auf seinen Ablauf und seine Inhalte zurückzuwenden. Die Selbstbeobachtung ist also zwar nicht streng gleichzeitig mit dem Erlebnis, aber doch in der unmittelbaren Erinnerung, im Erlebnisnachbild möglich. Daß es ein solches Erlebnisnachbild gibt, hängt mit der Tatsache der psychischen Präsenzzeit zusammen. Genau so, wie eine momentane Lichtempfindung noch gegenwärtig ist, wenn der auslösende objektive Lichtreiz schon gar nicht mehr wirkt, genau so ist das durch eine Situation ausgelöste Erlebnis – sei es ein Denkvorgang, ein Affekt oder eine Handlung – noch kurze Zeit als Nachklang

[62] A. Messer, Psychologie, 5. Aufl. 1934, S. 101

gegenwärtig, wenn die Situation selbst nicht mehr gegeben ist. An diesem Erlebnisnachbild durchgeführt, wird die Selbstbeobachtung ein Weg der Einsicht bleiben, auf den die Psychologie nicht verzichten kann.
Dabei muß sich freilich der Psychologe der Gefahr der Selbstbeobachtung immer bewußt bleiben. Er muß wissen, daß die Haltung der Selbstbeobachtung keine natürliche ist, sondern ein notwendiges Übel. Das Mißtrauen, das manche Menschen gegen die Psychologie hegen, beruht zum großen Teil auf der richtigen Einsicht, daß der Selbstbeobachtung, als Selbstzweck betrieben, etwas Unfruchtbares, ja Frevelhaftes und Widernatürliches anhaftet. Denn der Mensch gehört nicht sich selbst, sondern der Welt. Die Selbstbeobachtung aber zentriert ihn ganz um sein eigenes Ich und entfremdet ihn der Welt. Zwischen ihm und der Welt stehen dann tausend Spiegel, in denen er immer nur sich selber sieht. Dieser Vorwurf wird erst dann hinfällig, wenn die Selbstbeobachtung nicht End- und Selbstzweck, sondern nur Mittel zu Zwecken allgemein menschlichen Verstehens ist. Wenn einerseits nur derjenige Psychologe sein kann, der sich in gewissenhafter Selbstbeobachtung kennengelernt hat, so wird derjenige nie Aufgabe und Sinn der Psychologie erfüllen, der in dieser Selbstbeobachtung steckenbleibt. Was das Ethos der Seelenkunde ausmacht, ist nicht die Selbstbespiegelung, die nie aus dem Teufelskreis der Selbstanalyse herauskommt, sondern das Verständnis des Menschlichen, das uns in der Breite der Welt begegnet. Das muß um so nachdrücklicher gesagt werden, als die Erfahrung zeigt, daß die Psychologie gerade auf solche Menschen eine gewisse Anziehungskraft ausübt, die mit sich selbst nicht fertig werden und nun glauben, durch die psychologische Beschäftigung mit sich selbst aus dem Gestrüpp der inneren Schwierigkeiten und Ungeklärtheiten herauszukommen.
Methodisch aber kann die Psychologie auf die in der Selbstbeobachtung geklärte Selbsterfahrung nicht verzichten. Zweifellos ist es doch so, daß wir Begriffe, mit denen wir Sachverhalte des seelischen Lebens kennzeichnen, immer nur soweit verstehen, als wir die damit bezeichneten Vorgänge, Inhalte und Zustände im eigenen Erleben erfahren haben oder wenigstens nacherleben können. Das Stammvokabular einer Psychologie, die wir verstehen, ist unserem eigenen Leben entnommen. Wenn die Psychologie von Vorstellungen, Empfindungen, Stimmungen, von Gedächtnis und Phantasie, vom Selbstgefühl oder von Willensakten spricht, so wissen wir nur aus der Selbsterfahrung, was damit gemeint ist. Dem Blindgeborenen kann niemand verständlich machen, was es heißt, Farben, Formen und Bewegungen zu sehen.
Wenn also in der Tat die durch Selbstbeobachtung geklärte Selbsterfahrung eine Hauptquelle psychologischer Erkenntnis darstellt, so gilt dies nicht nur in dem eingeengten Sinne, daß derjenige, der sich um die wissenschaftliche Klärung des seelischen Erfahrungsbereiches bemüht, die Beob-

achtungen immer an sich selbst macht (eigene Selbstbeobachtung), sondern in dem erweiterten Sinne, daß er sich von anderen derartige Selbstbeobachtungen mitteilen läßt (vermittelte Selbstbeobachtung). So erhält der Psychopathologe die Kenntnis von den abnormen Erlebnissen etwa der Halluzinationen (Trugwahrnehmungen), des schizophrenen Gedankenabzuges oder der Zwangsvorstellungen und Zwangshandlungen aus der Mitteilung von Selbsterfahrungen bzw. von Selbstbeobachtungen der seelisch Kranken. Die vermittelten Selbstbeobachtungen beschränken sich aber nicht auf abnorme Erlebnisse, sondern sie erstrecken sich auf alle diejenigen, die nur – wie etwa die Erlebnisse bei höchster Lebensgefahr – durch besondere Situationen in der Seele hervorgerufen werden.

Fremdbeobachtung. – Bringen es die Aufgaben der Klassifikation und der phänomenologischen Erhellung mit sich, daß die Selbstbeobachtung für die allgemein-psychologische Betrachtung von zentraler Bedeutung ist, so sind Entwicklungspsychologie und Charakterkunde vor allem auf Fremdbeobachtung angewiesen. Ganz abgesehen davon, daß die Tierpsychologie jenseits aller Möglichkeiten einer Selbstbeobachtung liegt, – auch über die Seele des Kleinkindes und des Schulkindes wissen wir aus der Selbstbeobachtung nichts oder nur wenig, und auch die Psychologie der Reifezeit kann das, was in den Tagebüchern Jugendlicher an seelischen Erlebnissen mitgeteilt und als psychologische Selbstschilderung gegeben wird, nicht in toto und unbesehen als bare Münze nehmen. Was andrerseits die Charakterkunde betrifft, so sei daran erinnert, daß der Charakter die individuelle Eigenart ist, wie sie sich im Vergleich mit anderen Menschen profiliert. Es ist aber nicht möglich, in der Selbstbeobachtung festzustellen, ob und in welchem Sinne man charakterologisch anders ist als andere, und dies nicht nur deshalb, weil die Eigenliebe den Blick trübt und zu Selbsttäuschungen führt, sondern aus dem viel prinzipielleren Grunde, daß man sich selbst ja gar nicht in derselben Weise von außen sieht, in der sich einem alle anderen Menschen charakterologisch profilieren.

Die aus den genannten Gründen vor allem für die Entwicklungspsychologie und die Charakterologie notwendige Fremdbeobachtung stützt sich auf das äußere Verhalten im weitesten Sinne. Dazu gehören einerseits die Handlungen der Menschen, die Mannigfaltigkeit dessen, was sie in bestimmten Situationen tun, die Art, wie sie sich verhalten, ihr »behavior«, um den durch die amerikanische Psychologie eingeführten Begriff anzuwenden, und zum anderen der weite Bereich der Ausdruckserscheinungen, die sich wiederum in verschiedene Arten gliedern.

Da sind zunächst solche, die uns unmittelbar in ihrem lebendigen Vollzug am anderen Menschen selber begegnen und die sich unter dem Begriff der *unmittelbaren (aktuellen)* Ausdruckserscheinungen zusammenfassen lassen. Hierzu gehören die Erscheinungen des bewegten Mienenspiels, der

Mimik, und die Prägungen, die sich durch den wiederholten Ablauf mimischen Geschehens als bleibende Spuren im Gesicht verfestigt haben.[63] Auch die Gebärden, Gesten, Körperhaltungen – zusammengefaßt unter dem Begriff der Pantomimik – gehören zum Ausdrucksfeld des seelischen Lebens.[64] Vor allem sind es Unterschiede des Temperaments, die in Gang und Gebärde zum Ausdruck kommen. Es unterscheidet sich der Lebhaft-Impulsive vom Ruhig-Besonnenen, der behagliche Phlegmatiker vom leidenschaftlichen Draufgänger, der Nervös-Erregte vom Gelassenen und Beherrschten. Körperhaltung und Gebärde spiegeln meist auch das Selbstgefühl in unverkennbarer Weise wider. Wir erkennen an ihren Formen den liebedienerischen Kriecher, der allzu bereit ist, sich zu verbeugen, und den pathetisch Gespreizten, der seinem Körper ein möglichst großes Volumen zu geben sucht, indem er sich bläht und breitspurig einhergeht. In wieder anderer Weise ist die Art des Sich-bewegens und der äußeren Haltung charakteristisch für den Schüchtern-Zaghaften, der nicht den Mut hat, fest aufzutreten und sich frei und bestimmt vor den anderen hinzustellen. Als Ausdruck vermögen wir ferner zu verstehen die Mannigfaltigkeiten der Art, wie ein Mensch spricht – im Unterschied zu dem, was er sagt.[65] Hier erkennen wir Unterschiede des Tempos (langsam-rasch), des Verlaufs (gleichmäßig fließend – abgehackt-stoßend, gemessen-überstürzt), Verschiedenheiten der Lautstärke (matt-kräftig) und andere mehr, die alle etwas aussagen über den Menschen, der spricht. Wir erkennen den Traurigen an der Mattigkeit seiner Stimme, den Schüchternen an der Zaghaftigkeit seines Sprechens, den Erregbaren an gewissen Schwingungen und unvermittelten Lautstößen, den seelisch Gehemmten an Stockungen und Verkrampfungen. Neben den unmittelbaren, in ihrem lebendigen Vollzug am anderen wahrnehmbaren Ausdruckserscheinungen gibt es gewisse gegenständlich gewordene Äußerungen, die sich vom persönlichen Träger des seelischen Lebens losgelöst haben, nichtsdestoweniger aber ein psychologisch deutbares Antlitz besitzen. Wir nennen sie *mittelbaren* Ausdruck oder *Werkgestaltungen*. Hierher gehört das stehende Schriftbild, an dem die lebendigen Bewegungen der Hand im Akt des Schreibens ablesbar sind und um dessen Deutung sich die Graphologie bemüht[66], ferner jede Art geistiger Gestaltung, gleich-

[63] Vgl. Ph. Lersch, Gesicht und Seele, Grundlinien einer mimischen Diagnostik, 4. Aufl. 1955.

[64] Vgl. H. Strehle, Analyse des Gebarens, 1934. – G. Kietz, Der Ausdrucksgehalt des menschlichen Ganges, 1947

[65] Vgl. J. B. Rieffert, Sprechtypen, in: Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, 1932 – Trojan, Der Ausdruck von Stimme und Sprache, 1948

[66] Vgl. L. Klages, Handschrift und Charakter. 23. Aufl. 1943

viel, ob es sich nun handelt um einen Aufsatz oder die Zeichnung eines Schülers oder um die in der historischen Überlieferung erhaltenen und sich erhaltenden Kulturgüter der Malerei, Plastik und Architektur, der Dichtkunst und der Musik, der Weltanschauung, Religion, Staats- und Gemeinschaftsformen u. a. Von den unmittelbaren Ausdruckserscheinungen unterscheiden sich die Werkgestaltungen dadurch, daß sie nicht nur auf den Träger des seelischen Lebens zurückverweisen, sondern einen objektiven überindividuellen Sinn beanspruchen. Sie wollen verstanden werden als selbständige, autochthone Wirklichkeiten überpersönlicher Art. Ihre psychologische Deutbarkeit ist gleichsam ihr zweites Gesicht, das hinter den objektiven Sinngehalten durchscheint. So erzählt Ludwig Richter in seinen Lebenserinnerungen, »wie er in Tivoli einmal als junger Mensch, zusammen mit drei Kameraden, einen Ausschnitt der Landschaft zu malen unternahm, er und die anderen fest entschlossen, von der Natur dabei nicht um Haaresbreite abzuweichen. Und obwohl nun das Vorbild das gleiche war und jeder mit gutem Talent an das sich gehalten hatte, was seine Augen sahen, kamen doch vier ganz verschiedene Bilder heraus, so verschieden unter sich, wie eben die Persönlichkeit der vier Maler. Woraus dann der Berichterstatter den Schluß zog, daß es ein objektives Sehen nicht gäbe, daß Form und Farbe je nach dem Temperament immer verschieden aufgefaßt werden würden«.[67] Dilthey war es, der die Methode der Deutung und Auslegung von Werkgestaltungen unter dem Titel der Hermeneutik zur Methode geistes- und kulturgeschichtlichen Verstehens erhoben hat. — Soviel über die Ausdruckserscheinungen als ein besonders wichtiges Mittel der Fremdbeobachtung.

Daß die Fremdbeobachtung mit besonderer methodischer Vorsicht gehandhabt werden muß, ist klar, weil uns ja das seelische Leben des anderen Menschen niemals mit der gleichen Unmittelbarkeit erschlossen ist wie das eigene. Es bedarf vielmehr einer gewissen Schulung und Erfahrung sowie einer besonderen kritischen Besonnenheit, um aus dem, was uns bei anderen Lebewesen an seelischen Äußerungen zugänglich ist, seinen Verhaltensweisen und Ausdrucksformen das, was sich seelisch vollzieht, richtig zu deuten. Das gilt vor allem für die wissenschaftliche Ermittlung des tierischen und kindlichen Seelenlebens, wo uns ja eine Kontrolle der Selbsterfahrung und der Selbstbeobachtung fehlt und immer die Gefahr eines voreiligen, nach dem Vorbild des eigenen Erlebens vollzogenen Hineindeutens besteht. Die radikale Konsequenz aus dieser Gefahr haben die Behavioristen gezogen, indem sie sich darauf beschränken, lediglich das äußere Verhalten des beseelten Lebewesens in bestimmten Situationen festzustellen. Sie gestatten es sich nicht, über das, was sich innerseelisch

[67] H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1918, S. 1

abspielt, irgendwelche Aussagen zu machen. Denn – so wird argumentiert – objektiv in der Erfahrung gegeben ist nur das Verhalten in seinen mannigfaltigen Abwandlungen. Darüber hinaus von Seele, Erlebnissen, Bewußtsein zu sprechen, wird als wissenschaftlich unzulässig abgelehnt. Auf die Enge dieses radikalen Standpunktes wurde schon verwiesen (S. 54 f.).

b) Gelegenheitsbeobachtung und Experiment

Sowohl Selbstbeobachtung als auch Fremdbeobachtung können in doppelter Weise durchgeführt werden, als Gelegenheitsbeobachtung und im Experiment.

Gelegenheitsbeobachtung. – Von Gelegenheitsbeobachtung sprechen wir überall dort, wo wir es dem Zufall oder Schicksal, jedenfalls dem natürlichen Ablauf der Geschehnisse überlassen oder überlassen müssen, wie weit bestimmte seelische Vorgänge und Zustände hervorgerufen und somit der Beobachtung zugänglich werden. Das gilt sowohl für die Selbst- als auch für die Fremdbeobachtung. Was ein Mensch in der Todesangst erlebt und wie er sich verhält, das erfahren wir an uns oder an anderen nur dann, wenn das Schicksal uns oder den anderen in Lebensgefahr bringt. Dasselbe gilt für eine Fülle von Erlebnissen; so für die große Liebe und Leidenschaft, die sich nicht willkürlich herbeiführen lassen, sondern die das Schicksal zu der von ihm bestimmten Stunde dem einzelnen zugeteilt hat. Und wenn wir uns erinnern an die Erlebnisse des Krieges draußen und zu Hause, so haben wir auch hier eine Fülle von psychologischen Erfahrungen an uns und anderen, die dem Bereich der Gelegenheitsbeobachtung zugehören.

Man braucht aber gar nicht derart dramatische Fälle der seelischen Erfahrung heranzuziehen, um den Begriff der Gelegenheitsbeobachtung zu veranschaulichen. In weitem Umfang findet sie Anwendung in der Kinderpsychologie. Man überläßt das Kind sich selbst und registriert alles, was sich an seelischen Äußerungen und Verhaltensweisen im Laufe des Tages feststellen läßt. Solche Beobachtungen der spontanen Lebensäußerungen des Kindes erscheinen in der Literatur unter dem Titel »Kindertagebuch«, das Eltern, Kindergärtnerinnen und Erzieher anlegen.

Das Experiment. – Man kann nun aber seelische Vorgänge und Zustände auch durch bewußte Schaffung einer Situation herbeiführen. Dann nimmt das wissenschaftliche Verfahren die Form des Experimentes an.

Diejenige Wissenschaft, in deren Gebiet das Experiment seine erste und erfolgreichste Anwendung fand, ist die Physik. Zunächst entstand auch sie dadurch, daß Einzelvorgänge in der Körperwelt zufällig und gelegentlich beobachtet wurden. So stellte der italienische Forscher Galvani das Zusammenzucken eines Froschschenkels, der an einem Messinghaken aufgehängt war, bei der Berührung mit Metall fest. Diese rein zufällige Beobachtung

wurde zum Ausgangspunkt systematischer Versuche, die schließlich zur Entdeckung des Volta'schen Elementes führten. Und so war es bei der Entstehung mancher physikalischer und auch chemischer Entdeckung: man fand, ohne es darauf angelegt zu haben, eine Konstellation von Umständen vor, die zur Auslösung eines bestimmten Vorgangs führte und die Beobachtung dieses Vorgangs möglich machte. Aber man hat darüber hinaus die Ausgangserfahrung der Gelegenheitsbeobachtung durch das Experiment erweitert. Das Experiment ist eine methodisch vorbereitete, vervollkommnete und gesteigerte Beobachtung, bei der es nicht dem natürlichen Gang der Dinge überlassen bleibt, ob ein fragliches Phänomen eintritt. Wesentlich für das Experiment ist vielmehr, daß wir bewußt und planend, in vorausschauender Überlegung die Bedingungen eines Vorganges schaffen, um ihn in der Eigenart seiner Erscheinung und der Gesetzmäßigkeit seines Verlaufes beobachten zu können. Wir lassen uns – wie Kant es formuliert – im Experiment von der Natur belehren, »aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt«.[68] Das Experiment hat somit als Forschungsmittel den Vorteil, daß es im Gegensatz zur bloßen Gelegenheitsbeobachtung eine beliebig häufige Wiederholung des fraglichen Vorgangs zuläßt und auf diese Weise Gesetzmäßigkeit ermittelt. Außerdem lassen sich im Experiment die Bedingungen des Vorgangs willkürlich verändern durch Einsetzung einer oder mehrerer neuer Bedingungen. Das Experiment ist also variierbar. Soviel zum Wesen des Experimentes. Art und Ausmaß seiner Verwendung sind in Physik und Psychologie verschieden. Ein Unterschied ist zunächst darin zu sehen, daß das physikalische Experiment immer quantitative Messungen anstellt. So werden Zeiten, Strecken, Kräfte gemessen; einige tausendstel Gramm Gewichtsdifferenz bei verschiedenen Darstellungen des Stickstoffs haben den Anstoß zur Entdeckung neuer chemischer Elemente gegeben. In der Psychologie jedoch ist die Messung der hervorgerufenen Vorgänge und Zustände kein notwendiger Bestandteil des Experimentes, soweit die seelische Mannigfaltigkeit nicht in quantitativen, sondern in qualitativen Verschiedenheiten begründet ist. Messen lassen sich etwa Reaktionszeiten, Schwellen der Sinnesempfindung (vgl. S. 389) und Intelligenzleistungen. Aber der Versuch Fechners, die Psychologie zu einer Wissenschaft zu entwickeln, die durchweg auf dem Prinzip strenger Messungen aufgebaut ist, hat sich bald als ein Irrtum erwiesen. Dasselbe gilt für die Psychologie Herbarts, der die gesamte Erlebniswelt aus dem Element der Vorstellung aufzubauen sucht, wobei die Vorstellungen starre Größen sind, die sich quantitativ bestimmen und unterscheiden lassen wie die Atome

[68] I. Kant, Vorrede zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«

der Physik durch das Atomgewicht. Von diesem Versuch der quantitativen Reduktion hat die Psychologie rasch wieder zurückgefunden zu der Einsicht, daß die Erlebniswirklichkeit eine Domäne qualitativer Verschiedenheiten ist. Deshalb hat sich auch das psychologische Experiment oft damit zu begnügen, rein qualitative Beobachtungen festzustellen. So erzeugt etwa der Psychologe experimentell eine Hypnose, um in Erfahrung zu bringen, wie sich seine Versuchspersonen während und nach der Hypnose verhalten. Die Zahl als quantitatives Maß findet lediglich Anwendung in der Feststellung der Häufigkeit qualitativ eigenartiger seelischer Vorgänge und Zustände. Insofern hat die Statistik nicht nur ihre Berechtigung, sondern ihre Notwendigkeit auch in der Psychologie. Sie gestattet es, aus der Frequenz des Auftretens qualitativ bestimmter seelischer Vorgänge und Zustände auf gewisse Gesetzmäßigkeiten des Erlebens, Verhaltens und Leistens zu schließen. Aber auch hier hat die qualitative Bestimmung der quantitativen vorauszugehen. Man muß genau wissen, was man – qualitativ bestimmt – statistisch verrechnet.

Was das Ausmaß der Anwendbarkeit des Experimentes betrifft, so zeigt die Erfahrung, daß es für die Psychologie erheblich geringer ist als auf dem Gebiet der Physik. Wenn sich sagen läßt, daß die Physik – ebenso wie die Chemie – recht eigentlich vom Experiment lebt, so ist im Bereich der Psychologie nur ein Teilgebiet der Erfahrungstatsachen experimentell zugänglich. Relativ günstig steht es mit den Empfindungen, den Wahrnehmungen und dem Gedächtnis. Hier hat man mit Erfolg die Methode des Experiments angewandt. Auch höhere seelische Vorgänge sind bis zu einem gewissen Grade experimentell zugänglich. So hat die experimentelle Denkpsychologie der Würzburger Schule wertvolle Einsichten in die Denkvorgänge, vor allem die Eigenart der Begriffsbildung gebracht. Auch die experimentelle Willenspsychologie, die von Ach ausgegangen ist, hat die Struktur und die Eigenart des Willensvorgangs in verdienstvoller Weise aufgehellt. Problematischer wird die Anwendung des Experiments, wenn es sich um komplexere, den zentralen Erlebnisbereichen zugehörige seelische Vorgänge handelt. Den Untersuchungen Girgensohns über das religiöse Erleben und den daran anschließenden von Werner Gruehn über das Werterleben haftet bei allem Wert der gewonnenen Einsichten doch die Künstlichkeit der experimentellen Situation an.[69]

Daß also das Experiment in der Psychologie zu wertvollen Ergebnissen geführt hat und auch in Zukunft noch führen wird, ist unbestreitbar. Andrerseits aber weiß jeder, der tiefere Kenntnis von der menschlichen Natur und der Eigenart des Seelischen besitzt, daß es immer nur ein beschränkter Um-

[69] K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 2. Aufl., 1930. – W. Gruehn, Das Werterlebnis, 1924

kreis seelischer Vorgänge ist, die sich durch experimentelle Anordnung im Laboratorium hervorrufen lassen, und daß die Anwendbarkeit des Experiments um so mehr abnimmt, je mehr wir von der Peripherie des Gegenstandsbewußtseins in die tieferen und zentraleren Erlebnisse vorzudringen suchen. Es ist nicht die experimentelle Situation des Laboratoriums, sondern die existentielle Situation des Lebens, durch die ein Gefühl des Hasses und der Liebe, ein Akt unwiderruflicher Entscheidung, eine Haltung des Mutes oder der Tapferkeit, eine Manifestation echter, der seelischen Tiefe eingewurzelter Gesinnungen zum Vollzuge gebracht und damit der Beobachtung zugänglich gemacht werden. Die Methode des Experiments läßt uns gerade da im Stich, wo wir uns den tieferen Schichten des seelischen Lebens zu nähern suchen. Dazu kommen »sittliche und humanitäre Grundsätze«, die »dem psychologischen Experiment ... eine deutliche« Grenze setzen.[70] Das auch heute noch keineswegs seltene Mißtrauen gegen die Psychologie ist durchaus berechtigt, sofern es sich auf den einseitigen methodischen Optimismus bezieht, mit dem man in einer vorwiegend naturwissenschaftlich ausgerichteten Laboratoriumspsychologie sich ausschließlich auf dem Wege des Experiments der seelischen Wirklichkeit zu nähern suchte. Nachdem schon Wundt in seiner Völkerpsychologie von diesem methodischen Optimismus abrückte, ist die Entwicklung der Psychologie heute über ihre ursprünglichen Grenzen hinausgeschritten und der Weg der klinischen Erfahrung und der Beobachtung an schicksalsmäßig gegebenen aktuellen Lebenslagen als gleichberechtigt neben die Methode des Laboratoriums-Experimentes getreten. Damit ist auch der Weg freigelegt, das seelenkundliche Wissen, das der Dichter als Beobachter des Lebens und als Deuter der menschlichen Natur vermittelt, für die wissenschaftliche Psychologie fruchtbar zu machen, auch wenn sich dieses Wissen nicht durch exakte Messungen und durch die Möglichkeit einer experimentellen Prüfung ausweisen kann. Herder sagte einmal, er glaube, »daß Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles' und Leibnize aller Völker und Zeiten«. Wenn auch eine solche Formulierung einseitig und überspitzt ist, so hat sie jedenfalls darin recht, daß die Psychologie auf das seelenkundliche Wissen der Dichter nicht verzichten kann, sondern gerade in ihm eine besonders wichtige Belehrung findet. Wer hierin eine Preisgabe des methodischen Gewissens und einen Verstoß gegen die wissenschaftliche Disziplin sieht, der hat immer noch nicht die Eigengesetzlichkeit der seelischen Wirklichkeit begriffen, die es nicht zuläßt, sie beliebig an den Versuchstisch zu zitieren, sondern in vielen Fällen eben nur auf die Frage antwortet, die allein das Leben zu stellen vermag. Grenzsituationen des Lebens, Krisen

[70] P. Hofstätter, Psychologie, Fischer-Lexikon 1957, S. 103

und Schicksalsschläge sind es, die oft erst den eigentlichen Kern in der Seele eines Menschen aufbrechen lassen.[71]

c) Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methode

Das Problem der Reichweite des Experiments hängt engstens zusammen mit der Frage, ob die Psychologie den Natur- oder den Geisteswissenschaften zugehöre, — einer Frage, die durch die am Ende des vergangenen Jahrhunderts erschienene Abhandlung W. Dilthey's »Ideen zu einer zergliedernden und beschreibenden Psychologie« ins methodische Bewußtsein der Psychologie gehoben wurde und dann durch Spranger in seinem Buche »Lebensformen« zu einer radikalen Scheidung zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie geführt hat.
Den Anstoß dazu gab die Tatsache, daß die aus dem 19. Jahrhundert überlieferte wissenschaftliche Psychologie — wie schon erwähnt — am methodischen Ideal der exakten Naturwissenschaften ausgerichtet war. Drei Kernpunkte naturwissenschaftlicher Forschung sind es, durch die eine Übertragung ihres Verfahrens auf das seelische Leben zum Problem wird: die Rückführung der Wirklichkeit auf einfachste Bestandteile und auf Grundgesetze ihrer Kombination und Konfiguration, sodann die Bestimmung der Geschehnisse und Zustände durch Maß und Zahl, also die Rückführung alles Qualitativen auf quantitative Verhältnisse und endlich die durchgehende und ausschließliche Anwendung des kausal-mechanischen Erklärungsprinzips. Was die Aufteilung des seelischen Lebens in Elemente nach dem naturwissenschaftlichen Vorbild der Atome betrifft, so wurde schon darauf hingewiesen, daß sie dem Integrationszusammenhang und Ganzheitscharakter des seelischen Lebens zuwiderläuft, und somit die Übertragung der in der Physik gerechtfertigten zergliedernd-isolierenden Betrachtungsweise der Eigenart des Erlebens nicht gerecht zu werden vermag. Dasselbe gilt, wie die Versuche Herbarts und Fechners zeigen, für das die exakten Naturwissenschaften kennzeichnende und tragende Verfahren der Quantifizierung, der Messung von Größen.
Was schließlich die Übertragung der für die Physik grundlegenden kausal-mechanischen Erklärung auf die seelischen Zustände und Vorgänge betrifft, so sind auch gegen sie entscheidende Einwendungen zu machen, weil sich die Entstehungsbedingungen und Geschehenszusammenhänge im Erfahrungsbereich der Physik und andrerseits in demjenigen der Psychologie grundsätzlich voneinander unterscheiden. Wenn wir in einem Schmelz-

[71] Zur Frage des Experiments vgl.: A. Wellek, Das Experiment in der Psychologie, Studium generale, 1. Jahrgang 1947/48, S. 18 ff, und W. Metzger, Das Experiment in der Psychologie, Studium generale, 1952, S. 142 ff.

löffel einen Klumpen Blei über eine offene Flamme halten, so machen wir die Erfahrung, daß das Blei schmilzt. Wir bringen die Hitze der Flamme und das Schmelzen des Bleis in einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Aber eine innere Notwendigkeit dafür, daß die Hitze der Flamme gerade das Schmelzen des Bleis zur Wirkung hat, erfassen wir dabei nicht. Zwar sind wir, im Sinne Kants, durch die Struktur unseres Verstandes dazu genötigt, die Welt der Geschehnisse in der Form von Ursache und Wirkung, von Bedingung und Bedingtem zu denken. Daß das Schmelzen des Bleis überhaupt eine Ursache hat, das ist uns mit Denknotwendigkeit gegeben. Daß aber die Hitze der Flamme am Bleiklumpen gerade diese besondere Wirkung hervorruft, das nehmen wir hin lediglich als bezeugt durch die Erfahrung, aber ohne daß uns dabei eine innere Notwendigkeit dieses Zusammenhanges einsichtig wird.

Anders dagegen ist die Art und Weise, wie uns seelische Wirkungszusammenhänge gegeben sind. Wenn ein Mensch an irgendeinem Ort etwas Entsetzliches erlebt hat und den Drang spürt, diesen Ort zu verlassen – einen Drang, dem er schließlich auch nachgibt –, so ist uns der Bedingungszusammenhang, in dem das schreckliche Erlebnis und das daraus resultierende Verhalten, das Verlassen des Ortes, stehen, in einer ganz anderen Weise gegeben, als der Zusammenhang zwischen der Hitze der Flamme und dem Schmelzen des Bleis oder als der Zusammenhang, den wir erfassen, wenn wir eine Glocke mit einem Hammer anschlagen und anschließend einen Ton erklingen hören. Im ersten Fall konstatieren wir nicht einfach, daß ein Phänomen sich an ein anderes rein äußerlich anschließt, sondern es ist uns eine innere Notwendigkeit, ein dynamischer Zusammenhang einsichtig, mit dem das Verlassen des Orts aus dem schrecklichen Erlebnis heraus wächst. Das entsetzliche Erlebnis ist gleichsam die Saat in der Seele des Menschen, aus der sich der Wunsch entfaltet, den Schauplatz zu verlassen. Dieses Bild des Herauswachsens und Sichentfaltens läßt sich nicht anwenden, wenn wir an das physikalische Beispiel des erhitzten Bleis und der angeschlagenen Glocke denken. Die Art, in der uns hier der Geschehniszusammenhang gegeben ist, ist vom Typus des äußerlichen Nebeneinanders, wie es uns Perlen zeigen, die man auf einer Schnur aneinandergereiht hat. Im Unterschied davon stellt sich uns der Wirkungszusammenhang im Seelischen dar als ein Auseinanderhervorgehen, wobei wir die Vorstellung einer wirkenden Mitte mitvollziehen, die aus sich heraus etwas entläßt. Der Wirkungszusammenhang im Erfahrungsbereich der Physik hat lineare, derjenige im Erfahrungsbereich des Seelischen hat zyklische Struktur. Wir können den Unterschied auch dadurch kennzeichnen, daß wir sagen, im einen Fall erfassen wir den Zusammenhang von außen, im anderen Fall von innen. Oder in terminologisch grundsätzlicher Formulierung: im Erfahrungsbereich der messenden Naturwissenschaften haben wir es zu tun mit

Kausalzusammenhängen, im Erfahrungsbereich des Seelischen jedenfalls weitgehend mit *Motivationszusammenhängen*. Dilthey hat den Unterschied programmatisch so ausgedrückt: »Die Natur erklären wir, das Seelische verstehen wir.« Im Sinne solcher Motivationszusammenhänge verstehen wir, daß das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit die Regung des Ressentiments erzeugen kann, also die Tendenz, solche Werte herabzusetzen oder zu verleugnen, deren man selbst nicht teilhaftig werden kann. Wir verstehen aus Motivationszusammenhängen, daß Menschen, die als Kinder viel kritisiert, benörgelt und zurechtgewiesen wurden, also gewohnt waren, sich im Urteil anderer als minderwertig zu sehen und dabei vielleicht noch im Schatten begabter und egoistischer Geschwister standen, im späteren Leben von Gefühlen der Unzulänglichkeit und der Furcht vor der Konkurrenz im Lebenskampf behindert werden.

Der Satz, daß wir seelische Zusammenhänge von innen her erfassen, daß seelische Geschehnisse in ihrem Auseinanderhervorgehen und -hervorwachsen unmittelbar einsichtig sind – dieser Satz erleidet keine Einschränkung durch die Tatsache, daß Motivationszusammenhänge unter Umständen gar nicht in das Bewußtsein des Menschen fallen, in dem sie tatsächlich wirksam sind. Nietzsche hat das große Verdienst, derart unbewußte Motivationszusammenhänge aufgedeckt zu haben, weshalb man seiner Seelenforschung den wenig glücklichen Titel einer entlarvenden Psychologie gegeben hat.

Der Hinweis auf die Motivationszusammenhänge, unter denen der Ablauf des seelischen Lebens – jedenfalls weitgehend – steht, macht es einsichtig, daß sich die Methode der kausal-mechanisch erklärenden Naturwissenschaft zum wenigsten nicht generell auf das Seelenleben übertragen läßt, weil sie dem Erfahrungsgegenstand nicht angemessen ist.

Nun sind es aber die Motivationszusammenhänge nicht allein, die eine solche generelle Übertragung verbieten. Das seelische Leben ist nicht nur von Motivations-, sondern auch von *Sinnzusammenhängen* durchflochten. Diese sind begründet in der teleologischen Struktur des seelischen Lebens, in seiner Ausrichtung und Bezogenheit auf ein Ziel, das es zu verwirklichen gilt. Sinnzusammenhänge sind solche, die sich aus der Einordnung eines biologischen oder psychologischen Teilgeschehens in das Ganze dessen ergeben, was in der Selbstentfaltung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung angestrebt, intendiert wird, ohne daß dieser Bezug dem unmittelbaren Erleben so erschlossen oder überhaupt erschließbar ist, wie dies für die Motivationszusammenhänge zutrifft. Beispiele mögen erläutern, was unter Sinnzusammenhängen zu verstehen ist. Die Erfahrung zeigt, daß die mannigfaltigen, durch die objektiven Reize ausgelösten Sinnesempfindungen in der Wahrnehmung nicht mosaikartig und gleichwertig nebeneinander liegen, sondern sich zu gestalthaften Einheiten zusammenschließen, so daß eine Gliederung des Wahrnehmungsfeldes nach Figur und Grund zustande

kommt. Wenn wir nun, wie es später geschehen wird, diese Zusammenfassung gewisser Reizkonfigurationen zu gestalthaften Wahrnehmungseinheiten darauf zurückführen, daß in den Trieben und Strebungen, deren Thematik in den Wahrnehmungsprozeß mit eingeht, vorbewußte Bilder des Gesuchten und Erfragten liegen, die dann im Empfindungsfeld ihre konkreten Gegenbilder finden, so haben wir das Faktum der Gestaltwahrnehmung auf einen Sinnzusammenhang reduziert. Dieser Sinnzusammenhang ist dem Erleben nicht unmittelbar gegeben und erschlossen, aber dennoch im Seelischen wirksam. So wird es etwa von K. Groos[72] als der Sinn des kindlichen Spiels formuliert, daß es eine Vorübung von später zweckmäßigen Verhaltensweisen darstelle, während das im unmittelbaren Erleben des Kindes wirksame Motiv seines Spielens das ist, was K. Bühler als Funktionslust bezeichnet. Die Sinnzusammenhänge übergreifen also die Motivationszusammenhänge, aber sie sind wie diese völlig anderer Art als die Kausalzusammenhänge, mit denen es die messenden Naturwissenschaften ausschließlich zu tun haben. Wenn Dilthey in seiner Polemik gegen die naturwissenschaftliche Psychologie den programmatischen Satz formuliert: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir«, so ist mit »Verstehen« das Erfassen von Motivations- und Sinnzusammenhängen gemeint. Nun zeigt allerdings die Erfahrung, daß sich nicht alle seelischen Vorgänge am Leitfaden der Motivations- und Sinnzusammenhänge verständlich machen lassen. Als Beispiel mag das sog. negative Nachbild gelten. Wenn man einige Minuten lang ein rotes Quadrat auf grauem Grund betrachtet, sodann die Vorlage entfernt und den Blick auf der Unterlage verweilen läßt, dann erscheint ein grünlich gefärbtes Quadrat in den Umrissen des roten. Man nimmt zur Erklärung dieses Phänomens allgemein die physiologische Farbentheorie Herings in Anspruch, nach der die Netzhaut farbempfindliche Substanzen enthält, eine Rot-Grün-, eine Blau-Gelb- und eine Schwarz-Weiß-Substanz, wobei angenommen wird, daß die Rotempfindung, mit der wir es in unserem Beispiel zu tun haben, auf einem durch die objektiven Reize verursachten physiologischen Abbau der Rot-Grün-Substanz beruht, und daß weiterhin, sobald der Reiz nicht mehr wirksam ist, ein Aufbauprozeß stattfindet, der die Substanz wieder ins Gleichgewicht bringt und subjektiv als Grüneindruck empfunden wird. Das Beispiel zeigt, daß Erlebnisvorgänge und -zustände nicht nur in innerseelischen Zusammenhängen, sondern auch in leiblichen Prozessen die Bedingungen ihres Zustandekommens haben können. Es besteht also nachweisbar zwischen der leiblich-materiellen und der seelischen Wirklichkeit ein Zusammenhang. Sofern die Entstehungsbedingungen seelischer Vorgänge in der materiellen Außenwelt gelegen sind, deren Reize durch unsere peripheren Sinnesorgane

[72] K. Groos, Die Spiele des Menschen, 1899

zu Inhalten des Erlebens werden, sprechen wir von *psychophysischen* Zusammenhängen. Es bestehen aber auch Zusammenhänge zwischen bestimmten Inhalten unserer seelischen Erfahrung und solchen Vorgängen, die sich in zentralen Organen unseres Leibes vollziehen. So wissen wir, daß nicht nur zwischen den Funktionen der Hirnrinde und gewissen seelischen Lebensleistungen (Intelligenz, Gedächtnis u. a.) sowie zwischen dem Hirnstamm und der seelischen Affektivität Abhängigkeiten bestehen, sondern daß auch die Funktion der eng mit dem vegetativen Nervensystem zusammenhängenden innersekretorischen Drüsen Einfluß auf die Gesamtpersönlichkeit hat. Wir bezeichnen die Zusammenhänge zwischen den Vorgängen und Zuständen unseres eigenen Leibes und denen unseres Erlebens als *psychosomatische.* Daß sie nicht kausal-mechanisch nach Analogie der physikalischen Vorgänge verstanden werden dürfen, davon wird noch zu reden sein.

Was aber die Frage betrifft, ob Psychologie Geistes- oder Naturwissenschaft sei, so zwingt uns die Unleugbarkeit psychophysischer und psychosomatischer Zusammenhänge, die Psychologie nicht ausschließlich auf die Seite der Geisteswissenschaften zu stellen. Ein Teil ihres Erfahrungsbereiches ragt hinein in das Gegenstandsgebiet der Naturwissenschaften und zwar in dasjenige der *Physiologie* und *Biologie,* wobei freilich mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen ist, daß auch Physiologie und Biologie als Wissenschaften von der lebendigen Natur und ihren Vorgängen mit den Kategorien und Interpretationsformen der Physik nicht auskommen und gezwungen sind, das Modell der rein physikalischen Analyse und Erklärung aufzugeben.

Daß die methodologische Frage, ob die Psychologie den Natur- oder den Geisteswissenschaften einzuordnen sei, überhaupt gestellt werden konnte, ist ein Beweis dafür, daß die Psychologie eine Schlüsselstellung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften inne hat, die ihrerseits in der Leib-Seele-Einheit begründet liegt. Will die Psychologie den Erfahrungsbereich des Erlebens nach allen Seiten der in ihm wirkenden Bedingungen erhellen, dann hat sie sowohl die psychophysischen und psychosomatischen Zusammenhänge als auch die Motivations- und Sinnzusammenhänge aufzudecken, womit die Alternative »Natur- oder Geisteswissenschaft« irrelevant wird. In der Aufdeckung der psychophysischen und psychosomatischen Zusammenhänge greift der Erfahrungsbereich der Psychologie auf die Naturwissenschaften über, in der Aufdeckung der Motivations- und Sinnzusammenhänge gehört sie zu den Geisteswissenschaften. Es geht aber nicht an, zwischen geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Psychologie im Sinne einer Alternative zu scheiden. Man hat sich vielmehr innerhalb des Erfahrungsbereiches der Psychologie der Notwendigkeit sowohl naturwissenschaftlicher als auch geisteswissenschaftlicher Fragestellung bewußt zu

sein, einer Notwendigkeit, die auf der Verflochtenheit von psychophysischen, psychosomatischen, Motivations- und Sinnzusammenhängen beruht. Eine rein geisteswissenschaftliche Psychologie wird immer nur einen Teil des seelischen Erfahrungsbereiches zu klären vermögen; dasselbe gilt für eine naturwissenschaftliche Psychologie, die alles Seelische nur aus physischen Prozessen verständlich zu machen sucht und sich damit den Blick für die Motivations- und Sinnzusammenhänge verstellt.

4. WISSENSCHAFTLICHE UND VORWISSENSCHAFTLICHE SEELENKUNDE

Schließlich noch ein Wort über die Bedeutung der wissenschaftlichen Seelenkunde. Die Psychologie entbehrte ihrer Berechtigung, entspränge sie lediglich einer intellektuellen Neugier oder dem abwegigen Genuß, im eigenen und fremden Seelenleben analysierend zu wühlen. Ihre Rechtfertigung erhält sie nur daraus, daß sie dem Leben, seiner Gestaltung und seiner Sinnerfüllung dient, und zwar dem Leben des Einzelnen sowohl wie dem der Gemeinschaft. Wird sie von dieser Gesinnung des Ernstes und der Verantwortung getragen, dann erhält sie unmittelbare praktische Bedeutung. So mannigfaltig die Erscheinungen des gesellschaftlichen, beruflichen, staatlichen und privaten Lebens sind, so mannigfaltig sind die Formen, in denen die Seelenkunde wichtig wird. Psychologische Tatsachen und Zusammenhänge durchziehen den Erfahrungskreis des Alltags, das menschliche Zusammenleben in den Organisationen der Gesellschaft und den Formen der Gemeinschaft von Familie, Volk und Staat. Sie begegnen dem Arzt, dem Seelsorger, dem Erzieher, dem Politiker und dem Richter in den besonderen Erfahrungskreisen ihrer Berufe.

Nun ist zweifellos zuzugeben, daß in den genannten Lebenskreisen sich erfahrungsgemäß schon eine Form der Menschenkenntnis praktisch bewährt, die durchaus vorwissenschaftlicher Art ist. Man denke an jene Kunst der Menschenbehandlung, über die gute Politiker, Diplomaten und Geschäftsleute verfügen, an die Hellsichtigkeit der Einfühlung, die zuweilen beim Seelsorger, Arzt und Erzieher zu finden ist. Wenn man es in diesen Fällen oft mit sehr bedeutsamen Einsichten in seelische Tatsachen und Zusammenhänge zu tun hat, so unterscheidet sich jene praktische »Kennerschaft« (Jaspers) von der wissenschaftlichen Seelenkunde dennoch in zweifacher Hinsicht. Die praktische, in der Menschenbehandlung sich bewährende Seelenkenntnis muß als solche keineswegs, wie es die Wissenschaft für sich fordert, in sprachlicher Formulierung und begrifflicher Klarheit demjenigen zum Bewußtsein kommen, der sie besitzt. Sie ist vielmehr meistens wirksam nur als unbewußt »instinktive« Einsicht. Und wenn dann einmal solche Einsichten bewußt und ausgesprochen werden, dann geschieht

es meist in der Form gelegentlicher Aphorismen, ohne den Anspruch, ein überschaubares und zusammenhängendes Ganzes von Erkenntnissen zu geben – also ohne die Absicht, die die Psychologie als Wissenschaft verfolgt.

Die Unterscheidung zwischen praktischer Kennerschaft und Wissenschaft ist natürlich nicht im Sinne eines Gegensatzes zu verstehen. »Zwischen Kennerschaft und Wissenschaft ... besteht keine endgültige Grenze, vielmehr schiebt sich die Grenze der Wissenschaft immer weiter in die Kennerschaft hinein. Diese Kennerschaft aber wird dadurch nie verdrängt, sondern gewinnt selbst neue Gebiete. Wo aber Wissenschaft möglich ist, werden wir sie immer der Kennerschaft vorziehen. Persönliche, instinktive Kennerschaft – die sich naturgemäß sehr oft irrt – werden wir überall da mißbilligen, wo dasselbe wissenschaftlich gewußt werden kann.«[73] Keineswegs wird damit jene praktische Menschenkenntnis überflüssig. Im Gegenteil: die Erfahrung zeigt, daß eine Anwendung der Seelenkunde auf das Leben auch bei umfassender Kenntnis der wissenschaftlichen Methoden und Forschungsergebnisse zum Mißerfolg führt, wenn sie nicht getragen wird vom Mutterboden jener intuitiven Begabung, die sich auch schon in den vorwissenschaftlichen Formen praktischer Menschenkenntnis und Menschenbehandlung bewährt und die in der Seelenkunde ihre methodische und systematische Ergänzung und Erhellung findet.

[73] K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 2. Aufl., 1923, S. 2

HAUPTTEIL

DER AUFBAU DER PERSON

Zwei Gesichtspunkte sind es, die für die Orientierung auf dem Wege durch die Mannigfaltigkeit des seelischen Lebens gewonnen wurden: der *horizontale* des seelischen Funktionskreises, der der kommunikativen Verflochtenheit von Seele und Welt entspricht und das Seelische in seinem *intramundanen* Ganzheitsbezug sieht, und zum anderen der Gesichtspunkt der *vertikalen* Gliederung der seelischen Vorgänge und Zustände, der der Tatsache gerecht zu werden sucht, daß die im Dialog mit der Welt sich realisierenden Vorgänge und Zustände in einem *intrapersonalen* Ganzheitsbezug stehen, daß also seelisches Leben auch in sich eine Ganzheit darstellt. Dabei besagt der Satz, seelisches Leben sei strukturiert, zunächst allerdings nur, daß dessen unterscheidbare Vorgänge, Inhalte und Zustände ihre Gliedfunktion in einem Ganzen besitzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile und in der Singularität des Individuums repräsentiert ist. Wenn diese Gliederung zugleich als vertikaler Aufbau interpretiert wird, so liegt darin eine besondere Konzeption des seelischen Lebens, nämlich diejenige der Schichtung, die sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der deutschen Psychologie entwickelt hat und sich auf eine Reihe von Erfahrungen stützt.

VORERÖRTERUNG

Die Modellvorstellung der Schichtung. — Anregungen zu dieser Konzeption erhielt die allgemeine Psychologie von drei Seiten: von der Psychoanalyse Freud's, von der Hirnphysiologie und von der Philosophie.

Ausgehend von seinen ärztlichen Erfahrungen an Hysterikern und Neurotikern entwickelte Freud seine Lehre von der Wirksamkeit des Unbewußten. Er konnte nachweisen, daß das seelische Leben des Menschen sich nicht in dem erschöpft, dessen er sich selbst bewußt ist, sondern daß das Bewußtsein nur die Oberfläche eines Geschehens darstellt, unter dem verdrängte, vom Menschen selbst nicht erkannte Motive wirksam sind. So kam Freud zu der Unterscheidung eines seelischen Bereiches, den er das *Es* nennt und der im Schatten des Unbewußten liegt, und einer darüber gelagerten Instanz des *Ich*, das nur bestimmte seelische Regungen zum Bewußtsein kommen läßt, nämlich diejenigen, die den allgemeinen Normen dessen entsprechen, was als gut, schicklich und erlaubt gilt. Das Insgesamt dieser Normen nennt Freud das *Über-Ich*. Damit war der Gedanke der Schichtung des seelischen Lebens jedenfalls in einem ersten, wenn auch zunächst einseitigen Ansatz bereits verwirklicht — einseitig insofern, als das Es im Wesentlichen auf den Bereich des Verdrängten und das Verdrängte auf die Thematik des Sexuellen beschränkt wird.

Ein zweiter Anstoß zur Entwicklung einer Schichtentheorie des Seelischen erfolgte von seiten der modernen Hirnforschung. Schon im vorigen Jahrhundert hatte man erkannt, daß das sogenannte Großhirn, auch Neuhirn genannt, in Zusammenhang steht mit den Vorgängen der Wahrnehmung, mit der Sprachfähigkeit, der Intelligenz, dem Gedächtnis und dem zielgesteuerten Handeln. All das sind seelische Prozesse, die dem Sich-Zurechtfinden in der Welt dienen. Später gewann man dann aber auch die Einsicht, daß zwischen den intimeren Vorgängen der Affektivität, der Triebe und des Gefühlslebens einerseits und dem entwicklungsgeschichtlich älteren Stamm- oder Althirn ein enger Wirkungszusammenhang besteht. So kam die moderne Hirnforschung zur Unterscheidung zwischen einer *Kortikal-* oder *Rindenperson* und einer *Tiefenperson.*[1] Mit der Rede von der Kortikalperson soll auf die Zusammenhänge hingewiesen werden, die zwischen dem Bau und den Vorgängen der Großhirnrinde und den seelischen Leistungen der Umweltorientierung, des Denkens, der Sprache und des Gedächtnisses bestehen. Im Unterschied von der Kortikalperson steht die Tiefenperson in Abhängigkeit von dem unter dem Großhirn gelegenen Stammhirn. Die Lebensäußerungen der Tiefenperson sind, wie schon angedeutet, vor allem die Triebe, Gefühle und Affekte. Auf Grund von Tierversuchen, bei denen z. B. an Katzen durch elektrische Reizung subkortikaler Bereiche Wutreaktionen ausgelöst wurden, verweist Heß auf die »maßgebliche Beteiligung des Hirnstamms an der Gestaltung triebhaften Verhaltens« und vertritt die begründete Ansicht, »daß elementare Komponenten des subjektiven Erlebens im Subkortex verankert sind«. »Es würde dem Prinzip des stufenweisen Aufbaus lebendiger Funktionssysteme entsprechen, wenn auch der Entfaltung ... elementarer Verhaltensweisen ... eine vertikale Schichtung der Bewußtseinsinhalte entspricht.«[2] Auch mit dieser hirnphysiologischen Strukturtheorie war für die Psychologie die Anregung gegeben, das seelische Leben unter dem Gesichtspunkt eines geschichteten Aufbaus zu betrachten.

Eine letzte Anregung erhielt schließlich die psychologische Schichtentheorie durch die philosophische Ontologie, d. h. die Lehre vom Aufbau der Wirklichkeit, wie sie von Nicolai Hartmann entwickelt wurde. Zwei ihrer grundlegenden Einsichten sind es, die für die Psychologie fruchtbar werden. Das eine ist die These, daß die stufenartige Schichtung ein durchgehendes Gesetz der gesamten Wirklichkeit ist. Das andere ist die Erkenntnis, daß in diesem Aufbau die jeweils höhere Schicht zwar auf der unteren aufruht und von ihr getragen wird, wesensmäßig aber etwas durchaus Eigenartiges

[1] Fr. Kraus, Allgemeine und spezielle Pathologie der Person, 1926

[2] W. R. Hess, Beziehungen zwischen psychischen Vorgängen und Organisation des Gehirns. Studium Generale, 1956/57

darstellt und ihre eigene Seinsform und ihre eigenen Seinsgesetze hat. »Dieses Verhältnis des Getragenseins ist eine durchgehende ontische Abhängigkeit, von der wir in der Welt, wie sie ist, keine Ausnahme finden. Sie berührt nicht die Autonomie der höheren Schichten, ... aber sie belehrt uns in aller Eindeutigkeit, daß diese Autonomie nicht als Abgelöstheit zu verstehen ist.«[3]

Wie weit die genannten Anregungen zur Konzeption des seelischen Schichtenmodells bewußt oder unbewußt aufgenommen wurden, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls hat sich der Gedanke einer Schichtung des seelischen Lebens — nicht zuletzt auch unter der Einwirkung entwicklungspsychologischer Erfahrungen[4] — in der Seelenkunde der Gegenwart immer mehr durchgesetzt. Seine Entwicklung läßt sich verfolgen von ersten Ansätzen bei E. R. Jaensch[5], der von tieferen, mittelhohen und obersten Schichten des Seelischen spricht, ferner bei E. Braun[6], F. Grossart[7] und anderen bis zu einer expliziten Schicht-»Theorie«, wie sie zum erstenmal von H. F. Hoffmann[8] und dann — unabhängig von diesem — von E. Rothacker[9] entworfen wurde. In den Gegenüberstellungen von »Trieb und Wille«, »Fühldenken und ratio«, »Unmittelbarkeit und Beherrschung«, »Fühlen und Sollen« gewinnt Hoffmann verschiedene Aspekte, an denen er den Gedanken einer dreifachen Schichtung der menschlichen Person entwickelt: als tiefste Schicht gelten die vitalen Triebe, die der Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse dienen, als nächsthöhere die strebenden Gefühle und als höchste Schicht der Geist, »der ohne die tieferen Schichten nicht sein kann, gleichzeitig aber als gestrenger Hüter über sie wacht und ihre Mängel auszugleichen bestrebt ist. Er ist an die tieferen Schichten gebunden und doch ihnen gegenüber relativ frei. Er ist die Schicht des bewußten Wollens, des rationalen Denkens, der Selbstbeherrschung und der bewußten Pflichterfüllung«. Auf die Verwandtschaft dieser Gliederung mit Platons Unterscheidung — des biologisch bedingten — Begierdehaften (ἐπιθυμητικόν), des muthaft Strebenden (θυμοειδές) und des Geistigen (λογιστικόν, νοητικόν) verweist Hoffmann selbst. In bewußtem Rückblick auf Platons »geniale Grundkonzeption« entwickelt übrigens auch H. Nohl[10]

[3] N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 552

[4] O. Kroh, Die Gesetzhaftigkeit geistiger Entwicklung, Ztschr. f. Pädag. Psychol., 1936

[5] E. R. Jaensch, Grundformen menschlichen Seins, 1929

[6] E. Braun, Psychogene Reaktionen, Handbuch d. Geisteskrankh., hrg. v. O. Bumke, Bd. V und »Die vitale Person«, 1935

[7] Fr. Grossart, Gefühl und Strebung, Arch. f. Psych. Bd. 79 und 81

[8] H. F. Hoffmann, Die Schichttheorie, 1935

[9] E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 3. Aufl., 1947

[10] H. Nohl, Charakter und Schicksal, 1938, S. 32

ein Bild vom Schichtenaufbau der Seele. – Am weitesten durchdacht und mit einer Fülle weitreichender Anregungen dargestellt ist der Schichtenaufbau bei Rothacker. Seine Grundkonzeption ist die Unterscheidung von Tiefenperson (oder Es-Schicht) und Person-Schicht. Die Tiefenperson, in sich selbst wieder dreifach gestuft, umfaßt das »Leben« im Menschen (animalische Triebe und Triebemotionen) und die ausschließlich menschlich emotionale Schicht, die Schicht der Klages'schen Seele. Die Personschicht, die mit Hilfe der Ichfunktion ausgebaut wird, ist identisch mit dem, was in diesem Buche als »personeller Oberbau« zur Darstellung kommt. – R. Thiele[11] hat versucht, eine Konvergenz der in sich keineswegs völlig übereinstimmenden Schichtgliederungen der verschiedenen Autoren herbeizuführen durch die Unterscheidung einer somatopsychischen (vitalen) Schicht, einer thymopsychischen, die das »höhere Gefühl- und Gemütsleben und die ihnen zugeordneten Strebungen umfaßt«, und einer poiopsychischen Schicht. Die letztere »ist das Reich des Willens, der seine Herrschaft . . . in Willensakten, im Denken wie im Handeln entfaltet«.[12]

Wenn die Vorstellung von der Geschichtetheit des seelischen Lebens nun auch in unsere Gesamtkonzeption aufgenommen werden soll, so muß von vornherein Wert auf eine grundsätzliche Bemerkung gelegt werden. Wenn man von einer Schichtung des seelischen Lebens reden hört, so denkt man unwillkürlich und mit Recht an das Vorbild der geologischen Schichten. Die Rede von der Schichtung enthält also ein räumliches Bild. Nun wissen wir aber, daß die seelische Innenwelt gar keine räumliche Ausdehnung hat. Descartes hat gerade die räumlich ausgedehnte Außenwelt von der unräumlichen, unausgedehnten Welt unseres Bewußtseins unterschieden und darauf seine metaphysische Unterscheidung der beiden Substanzen, der res extensa und der res cogitans aufgebaut. Die Vorstellung von der Schichtung des Seelischen ist also nur eine wissenschaftliche Modellvorstellung, ein Behelf, zu dem wir jedoch gezwungen sind. Denn unser gesamtes begriffliches Denken, mit dessen Hilfe wir die Welt unserer Erfahrung unterscheiden und ordnen, ist orientiert am Schema des Raumes. Wir sprechen vom Umfang und vom Inhalt eines Begriffes; wir sagen, daß ein Begriff einen anderen einschließt oder ausschließt. All dies sind raumanalogische Begriffe. Auch in der wissenschaftlichen Psychologie können wir nicht anders verfahren. Auch in ihr können wir nicht umhin, in Analogien räumlicher Beziehungen zu denken. Und so ist auch die Verwendung des Raumbildes, das die Rede von der Schichtung des seelischen Lebens enthält, durchaus gerechtfertigt, solange wir uns gegenwärtig halten, daß es sich hier nur um ein Bild, um eine Art sich verständlich zu machen handelt, und solange

[11] R. Thiele, Person und Charakter, 1940

[12] a. a. O., S. 19

wir uns bewußt sind, wo die Grenzen dieses Bildes liegen. Sie liegen in der Tatsache, daß im seelischen Leben alles mit allem zusammenhängt und integrativ verflochten ist. Und so sind auch die Schichten des seelischen Lebens, von denen hier zu sprechen sein wird, nicht gegeneinander isoliert wie die Schichten der Geologie, sondern – bei aller begrifflichen Unterscheidbarkeit – lebendig miteinander verflochten.

Vorentwurf der Gesamtdarstellung. – Nach der Erörterung des Prinzips der Schichtung sind wir nunmehr in der Lage, einen Vorentwurf der systematischen Ordnung zu geben, in der die Grundtatsachen des menschlichen Seelenlebens in diesem Buche zur Darstellung kommen sollen. Wie schon gesagt, muß diese Darstellung der doppelten Ganzheit des menschlichen Seelenlebens gerecht werden, seiner intramundanen und seiner intrapersonalen, d. h. einerseits seiner kommunikativen Verflochtenheit mit der Welt und andrerseits dem inneren Aufbau seiner unterscheidbaren Vollzüge, Inhalte und Zustände. Aus Gründen, die sogleich ersichtlich werden, hat die Darstellung mit dem Gesichtspunkt des Aufbaus zu beginnen, um die Betrachtung immer wieder nach der horizontalen Sicht des seelischen Funktionskreises auszuweiten.

Bei der Frage nach dem *Aufbau* des Erlebens werden wir von folgender erster Überlegung ausgehen müssen. Wenn wir die Mannigfaltigkeit dessen überschauen, was sich seelisch in uns abspielt, so hebt sich zunächst eine

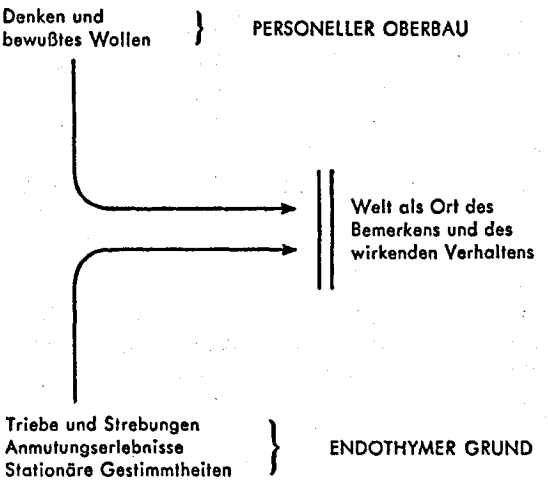

Abb. 3

besondere Gruppe von Erlebnissen heraus, die ganz in der Wachheit unseres Bewußtseins stehen und von dessen Träger, unserem Ich, in Gang gebracht und gesteuert werden. Dazu gehört das Bemühen um die Lösung einer rechnerischen Aufgabe oder das Sich-Besinnen auf etwas, das im Schatz unserer Erinnerungen aufgespeichert ist, ferner die Konzentration unserer Aufmerksamkeit bei der Beobachtung eines Vorganges oder der kontrollierte Verlauf einer Handlung, die auf ein bewußt angesteuertes Ziel gerichtet ist. Von dieser Gruppe seelischer Erlebnisse hebt sich eine andere ab, die nicht eigentlich vom Ich eingeleitet und in Gang gebracht wird, sondern aus einem tieferen Bereich kommt. Hierher gehören die seelischen Vorgänge und Zustände, die wir als Affekte, Gemütsbewegungen, Gefühle und Stimmungen zu bezeichnen gewöhnt sind, desgleichen auch die Begierden, die Triebe und Strebungen. Sie alle entstammen einer seelischen Ebene, die unter dem Bereich der Initiative des bewußten Ichs gelegen ist. Unser Ich kann zwar ein Gefühl, eine Triebregung, eine Stimmung, einen Affekt unterdrücken, aber sie hervorzurufen liegt nicht in seiner Macht. Wir haben also den Entstehungsbereich all dieser Erlebnisse als eine besondere Schicht im Aufbau des seelischen Lebens anzuerkennen und bezeichnen diese Schicht als *endothymen* Grund[13] (vgl. Abb. 3). Mit der Rede von endothymen Grund wird also eine untere, tragende Schicht des seelischen Lebens kenntlich gemacht, ein Bereich von Erlebnissen, die aus einer unter unserem bewußten Ich und seiner Initiative gelegenen Tiefe des seelischen Seins kommen.

Wenn wir nun die Modellvorstellung des seelischen Aufbaus mit derjenigen des seelischen Funktionskreises verbinden, dann entsteht die Frage, welche Glieder des seelischen Funktionskreises dem endothymen Grund angehören. Die Frage ist im Vorhergehenden schon beantwortet: Es sind die stationären Gestimmtheiten, die Antriebserlebnisse (Triebe und Strebungen) und die Anmutungserlebnisse. Die stationären Gestimmtheiten sind gleichsam die Mutterlauge des endothymen Grundes, die Antriebs- und Anmutungserlebnisse kommen aus seiner Tiefe und wirken in sie zurück.

Zugleich aber sind sie auch horizontal auf die Welt gerichtet und entfalten sich in der Begegnung und im Dialog mit ihr. Damit rückt für unsere Darstellung die Welt als Horizont des Erlebens in den Blick (vgl. Abb. 3). Wir werden hingeführt auf die Tatsache des Bemerkens und der Orientierung in jenem Außenbereich der Welt, in dem sich dann auch das wirkende Verhalten vollzieht. Es gelangen also im Gang unserer Darstellung nach der Erörterung der Erlebnisse des endothymen Grundes die noch verblei-

[13] Griechisch ἔνδον = innen, drinnen, inwendig; θυμός = im weitesten Sinne Empfindung, Gefühl, Gemüt

benden Glieder des seelischen Funktionskreises, nämlich Weltinnewerden und wirkendes Verhalten zur Erörterung. Dabei werden wir sehen, daß in die Geschehnisse des Bemerkens und des wirkenden Verhaltens die Erlebnisse des endothymen Grundes hineinintegriert sind.
Zugleich aber wird sich zeigen, daß die Formen des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens beim Menschen – im Unterschied vom Tier – nicht ausschließlich durch die Wirksamkeit der Strebungen und der Anmutungserlebnisse, also endothym bestimmt sind, sondern daß in sie auch noch die Vorgänge des Denkens und des bewußten Wollens integrativ einwirken (vgl. Abb. 3). Das Denken gibt dem innerweltlich Bemerkten Ordnung, Einsicht in das Sosein der Dinge und Übersicht über ihre Zusammenhänge; der Wille entscheidet darüber, wieweit den endothymen Vorgängen und Zuständen Einfluß auf unser Verhalten und Handeln gewährt werden soll. Die endothymen Erlebnisse werden also im Weltinnewerden und im wirkenden Verhalten überbaut, überformt von den Vorgängen des Denkens und Wollens, die offenbar eine höhere Schicht des seelischen Lebens darstellen. Wir bezeichnen sie als *personellen Oberbau*. Er hebt sich phänomenologisch ab von den Vorgängen und Zuständen des endothymen Grundes, wenn wir Weltinnewerden und wirkendes Verhalten als Glieder des seelischen Funktionskreises nun auch im Hinblick auf ihren inneren Aufbau betrachten. – In solcher Weise ist es also gelungen, den Ordnungsgesichtspunkt des seelischen Funktionskreises mit dem der Schichtung zu verbinden und so der doppelten Ganzheitlichkeit des seelischen Lebens gerecht zu werden: seiner horizontalen Verflochtenheit mit der Welt und seinem vertikal strukturierten inneren Aufbau.
Der Gesichtspunkt des Aufbaus muß aber über das hinaus, was bisher zu ihm gesagt wurde, noch erweitert werden. Wir haben erfahren, daß das seelische Leben das zur Wachheit des Erlebens gelangte Leben ist. Wenn es mit diesem Satz seine Richtigkeit hat, dann ist es gewiß, daß alles Erleben aufruht auf einer ihm noch vorgeordneten tragenden Schicht, nämlich auf dem Grund des bewußtlos unbewußten, d. h. noch weitgehend vor der Wachheit des Erlebens gelegenen Lebens. Wir nennen diese unterste, dem Erleben noch vorgeordnete Schicht im Aufbau der menschlichen Person den *Lebensgrund*. Wenn wir nun das seelische Leben in der Ganzheit seiner Zusammenhänge erörtern wollen, müssen wir diese Erörterung mit der Betrachtung des Lebensgrundes beginnen. Damit rückt von selbst der Gesichtspunkt des Aufbaus an den Anfang unserer Darstellung, um sich sogleich mit dem des seelischen Funktionskreises zu verbinden. Vom bewußtlos-unbewußten Lebensgrund ausgehend werden wir zur Betrachtung der seelischen Vorgänge, Inhalte und Zustände in ihrer horizontalen Verflochtenheit mit der Welt und ihrem vertikalen inneren Aufbau weiterschreiten, von den Erlebnissen des endothymen Grundes – wie schon an-

gedeutet – zu den Vollzügen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung sowie zu denjenigen des wirkenden Verhaltens kommen und an ihnen wiederum den Anteil des endothymen Grundes von dem des personellen Oberbaus, des Denkens und Wollens, abheben. – Dies ist, in groben Zügen, der Verlauf des Gedankenganges, den wir in der Darstellung des seelischen Lebens vollziehen werden und mit dem wir nunmehr beginnen.

1. ABSCHNITT

DER LEBENSGRUND

Unter dem Lebensgrund verstehen wir das Insgesamt der organischen Zustände und Vorgänge, die sich in unserem Leibe abspielen. Er ist also noch gar keine psychische, sondern – ontisch betrachtet – eine *vorpsychische*, dem Erleben vorgeordnete Wirklichkeit. Wir wissen aber, daß das, was wir »Erleben« nennen, die notwendigen, wenn auch nicht ausschließlichen Bedingungen seiner Möglichkeit in gewissen Vorgängen des organischen Leibgeschehens hat.

a) Das organische Leibgeschehen als Bedingung seelischen Lebens

Wenn wir der historischen Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft folgen, so waren es zuerst die physiologischen Vorgänge und die morphologische Struktur des Großhirns, in denen man eine notwendige Bedingung für seelisches Geschehen erkannte. In allgemeiner Form gibt sich dieser Zusammenhang zu erkennen in den den Zerfall der Großhirnrinde begleitenden seelischen Ausfallserscheinungen der Paralyse. Sie bestehen in einer Erschwerung der Auffassung und Orientierung sowie in einer Störung der Erinnerung und des urteilenden und schließenden Denkens.

Über diese summarische Erkenntnis eines Zusammenhanges zwischen Großhirnrinde und höheren seelischen Funktionen hinaus hat dann die Hirnpathologie vor allem die Zuordnung besonderer Rindenstellen zu differenzierten intellektuellen Funktionen aufgedeckt. Wir wissen, daß Störungen bzw. Schädigungen bestimmter Zentren der Großhirnrinde die Ausfallserscheinungen der sog. Aphasie, Agnosie, Alexie und Apraxie hervorrufen, daß also gewisse Leistungen des seelischen Lebens an die intakte Funktion bestimmter Stellen der Großhirnrinde gebunden sind. Dazu gehören auch die Leistungen der Sinnesorgane, die die Umwelt zum Bemerktwerden bringen, sowie die willkürlichen Bewegungen des wirkenden Verhaltens. Es ist nachgewiesen, daß sie ausfallen, wenn gewisse Stellen der Großhirnrinde geschädigt oder zerstört sind.

Wenn man ursprünglich im Zuge der Erfahrungen hirnphysiologischer Forschung dazu neigte, die psychosomatischen Zusammenhänge auf die Formel »Großhirnrinde und Seele« zu bringen, so ist neuerdings, wie schon erwähnt, auch der Hirnstamm als wesentlicher physiologischer Faktor seelischer Vorgänge erkannt worden. Während die seelischen Störungen, die mit Schädigungen der Hirnrinde gekoppelt sind, vor allem die Weltorientierung und das wirkende Verhalten betreffen, so sind es die zentralen

Vorgänge der Person, ihre Affektivität, ihr Trieb- und Gefühlsleben, die mit dem Hirnstamm nachweisbar in einem engeren Wirkungszusammenhang stehen. Eine in diese Richtung weisende Erfahrung ist etwa diejenige, die man bei Enzephalitis gemacht hat. Nach Abklingen der entzündlichen Erkrankung der subkortikalen Zentren zeigte sich eine auffallende Umstimmung der Persönlichkeit. Kinder, die vor der Krankheit ruhig, folgsam, bescheiden, arbeitsam und freundlich waren, erscheinen nach Abklingen des akuten Krankheitsprozesses unruhig, unstet, aufdringlich, schikanös, jähzornig und aggressiv, arbeitsscheu und wenig einordnungsbereit.
Zeigt sich somit zwischen Gehirn und Seele ein enger Wirkungszusammenhang, so haben die neuesten Erfahrungen der Blutdrüsenforschung erwiesen, daß die psychosomatischen Zusammenhänge sich keineswegs auf das Gehirn beschränken. Man weiß heute, daß auch die Drüsen mit innerer Sekretion, d. h. solche, die ihre Ausscheidungen nicht nach außen, sondern als Reizstoffe (Hormone) ins Blut schicken und deren Bedeutung lange Zeit rätselhaft war, eine wichtige Rolle im menschlichen Gesamtorganismus spielen und dessen physische und psychische Eigenart wesentlich mitbestimmen. Diese ihre Wirksamkeit erweist sich vor allem bei Störungen ihrer Tätigkeit. Eindrucksvoll zeigt sich dies etwa im Gesamtbild des Myxödems, wo eine Unterfunktion bzw. ein völliges Fehlen der Schilddrüse sich körperlich auswirkt in krassen Hemmungen des Wachstums und der Körperbildung, seelisch in gemütlicher Teilnahmslosigkeit und geistigem Stumpfsinn (Schwachsinn). Auch bei Überfunktion der Schilddrüse (Basedow'sche Krankheit) zeigen sich seelische Störungen, nämlich Stimmungslabilität, nervöse Überregbarkeit, Ängstlichkeit, Aufgeregtheit, Reizbarkeit und unstete Gedankenverbindung. Auch die wissenschaftliche Erforschung der übrigen hormonbildenden Drüsen, der Hypophyse (Hirnanhang), der Nebenschilddrüse (Epithelkörperchen), der Nebenniere, der Bauchspeicheldrüse, des Magen-Darmkanals und der männlichen und weiblichen Geschlechtsdrüsen läßt eindeutig erkennen, daß die Verhältnisse des gesamten Blutchemismus das Erscheinungsbild des Menschen sowohl nach der seelischen als nach der körperlichen Seite entscheidend bestimmen. Das Fehlen der Nebennierensekrete (Addison'sche Bronzekrankheit) wirkt sich seelisch in einer starken Minderung und Ermüdbarkeit der Antriebe sowie in Reizbarkeit, depressiver Verstimmung und Schlaflosigkeit aus.
Eine besondere Rolle spielt die Funktion der Geschlechtsdrüsen für den seelischen Habitus des Menschen. Frauen zeigen nach operativer Entfernung der Eierstöcke einen Rückgang der Gefühlsansprechbarkeit. Die Kastraten bieten ein besonderes seelisches Gesamtbild, das nachweisbar mit dem Verlust der Hoden im Zusammenhang steht. Sie sind nicht nur oft asozial, feige und hinterlistig, sondern es fehlt ihnen vor allem der Schwung männlicher Aktivität und Initiative. So sagt Carrel, daß aus einem Eunu-

chen noch nie ein großer Philosoph, Wissenschaftler oder auch nur ein ungewöhnlicher Verbrecher geworden sei.[14]

Aber nicht nur in habituellen, charakterologischen Erscheinungsbildern, sondern auch in vorübergehenden akuten seelischen Zuständen und Vorgängen zeigt sich die psychische Auswirkung chemisch-physiologischer Prozesse. So wissen wir, daß der Genuß von Kokain, Opium und Haschisch ganz besonders geartete Seelenzustände – »künstliche Paradiese« (Baudelaire) – hervorruft, daß Brom-Natrium bei einer bestehenden Erregung beruhigend wirkt oder daß gewisse Arten von Fliegenpilzen Wutanfälle hervorrufen.[15]

Wir wissen ferner, daß Fleisch und berauschende Getränke aggressiv machen – vor allem auch auf sexuellem Gebiet – während die pflanzlich-vegetarische Ernährung Stimmung und Haltung nach dem Gegenpol verschieben und daß Fasten vor allem den Geschlechtstrieb herabsetzt.[16] Allgemein bekannt ist, daß der Genuß von Alkohol die Stimmung zum Behaglichen oder Übermütigen hin verändert und seelische Spannungen und Hemmungen zur Lösung bringt.

Wie das Erleben mit dem Lebenskreis der Nahrung in einem inneren Zusammenhang steht, so geben offenbar auch »die Organe des Verdauungssystems an die körperlichen Säfte wichtige Substanzen ab, die auf das Seelische weiterwirken«.[17] Die meisten Magenkranken neigen zu Mißmut, Reizbarkeit und Jähzorn.

Daß schließlich auch die aktuellen Vorgänge in den Geschlechtsdrüsen sich seelisch auswirken, ist der wissenschaftlich-nüchterne Ausdruck eines Zusammenhangs, den Mephisto in der Hexenküche in den Worten an Faust zum Ausdruck bringt: »Du siehst mit diesem Trank im Leibe bald Helenen in jedem Weibe.« Zweifellos steht auch die seelische Veränderung in der Pubertät, die Neigung zu Gefühlsüberschwang, dranghafter Unruhe (»Sturm und Drang«), Stimmungsschwankungen, der rasche Wechsel zwischen Begeisterung und Ernüchterung, überhaupt das Schwanken zwischen Extremen mit der beginnenden Reife der Geschlechtsdrüsen in engem Zusammenhang. Spiegelt sich bei der Frau schon der Lebensvorgang der monatlichen Blutung unverkennbar in einer Verschiebung der seelischen Gesamtlage in die Richtung nervöser Störbarkeit und seelischer Disharmonie, so zeigt vor allem der Rückgang der Funktion weiblicher Geschlechtsdrüsen im Klimakterium bei vielen, freilich nicht bei allen Frauen eine Veränderung der Stimmung in Richtung auf das Depressiv-Ängstliche so-

[14] A. Carrel, Der Mensch, das unbekannte Wesen, S. 95
[15] Vgl. Reko, Magische Gifte, 1938 – A. Huxley, The Doors of Perception, 1954
[16] Vgl. V. Rüfner, Die Entfaltung des Seelischen, 1947
[17] P. Naffin, Einführung in die Psychologie, 1949, S. 16

wie einen sprunghaften Wechsel. — Soviel an konkreten Einzelhinweisen auf den Zusammenhang zwischen der seelischen Wirklichkeit und dem organischen Leibgeschehen, in dem sich der Lebensgrund unserer Erfahrung repräsentiert.

In der allgemeinsten Form ist der Zusammenhang des Lebensgrundes mit dem Seelischen in dem gegeben, was wir als *Vitalität* zu bezeichnen gewöhnt sind. Von Haus aus ist dieser Begriff ein biologischer und bezeichnet die Kraft, mit der sich der Organismus — gestellt in die Abhängigkeit von der Umwelt — auf dem Wege einerseits der Aneignung dessen, was er braucht, und andrerseits der Anpassung an die Umwelt zu entfalten und zu erhalten vermag. Das vitalschwache Lebewesen geht in der Situation des Lebenskampfes zugrunde, das vitalstarke setzt sich durch. Eben diese allgemeine Lebensenergie strahlt auch in das Erleben ein und erweist sich hier als die Fähigkeit, die anfallenden Umweltreize im Sinne der Selbsterhaltung und Selbstgestaltung zu verarbeiten und mit zweckmäßigen Reaktionen zu beantworten. Was wir in diesem Sinne als Vitalität bezeichnen, deckt sich weitgehend mit dem, was Ewald den *Biotonus*, die Lebensspannung nennt. Biotonus ist ein psychosomatischer Gesamtbegriff. Das mit ihm Gemeinte erscheint nach der physischen Seite hin als »Vitalturgor«, nach der psychischen als »seelischer Elan«.[18] Der Biotonus bestimmt nach Ewald auch das Temperament. Bei gutem Biotonus ist der Mensch schaffensfreudig und entschlußkräftig.

Mit den genannten Tatsachen ist freilich die Reichweite des Zusammenhangs zwischen Lebensgrund und Erleben noch nicht abgesteckt. Welchen Umfang sie tatsächlich hat, ist uns überhaupt nicht erschlossen. So viel aber wissen wir, daß der Lebensgrund weit hinausreicht über die Grenzen der Individualität, daß er nicht nur im Einzelnen kreist, daß er nicht in sich verschlossen, sondern offen ist gegen alles Lebendige überhaupt und mit ihm in Symbiose steht. Es steht fest, daß wir durch unseren Lebensgrund mit der Umwelt in viel tieferem, innigerem und weiterreichendem Zusammenhang stehen als durch unser sogenanntes Bewußtsein, in dem uns die Welt zur klaren Gegebenheit kommt. Hellpach[19] verweist auf die Wirkung der Farben auf den menschlichen Organismus, eine Wirkung, die auch bei Blinden festzustellen ist, also gar nicht über das Sinnesorgan des Auges geht. Unser Lebensgrund steht unter dauernder Einwirkung des Lebens der Umwelt. Wir wissen, daß unser Organismus in Symbiose steht mit Wetter, Klima, Bodenbeschaffenheit und Vegetation der Landschaft, daß auch der Rhythmus der Jahreszeiten durch unseren Organismus hindurchgeht und dieses Mitleben aus dem Lebensgrund heraus auch in das Seelische ein-

[18] G. Ewald, Lehrbuch der Neurologie und Psychiatrie, 2. Aufl., S. 219
[19] W. Hellpach, Die geopsychischen Erscheinungen, 1917

strahlt.[20] Bekannt ist die Wirkung des Föhns im Sinne gesteigerter Reizbarkeit sowie die des Tropenklimas als Tropenkoller.
»Beispiele einer weiter ins kosmische Leben reichenden Verknüpfung der kleinen menschlichen Rhythmen mit den großen Naturrhythmen stecken in den immer wieder berichteten Tatsachen, daß die Bewohner der atlantischen Inseln nie bei ansteigender Flut zu sterben pflegen, wie denn auch die nächtlichen Sterbefälle die Todesfälle bei Tag überwiegen.«[21] Rothacker spricht vom »Einklang, in welchem etwa das weibliche Geschlecht mit der Natur steht, deren Rhythmen gewissermaßen durch dasselbe hindurchlaufen, nicht nur durch die Lebensführung, sondern durch den Organismus und dessen Rhythmik selbst«.[22] So ist also der Lebensgrund des Individuums eingebunden in das Leben seiner nächsten und fernsten Umwelt, und diese Eingebundenheit tritt auch über in die Wachheit des Erlebens. »Wer Phänomene wie das Heimweh oder jeder trennenden Sehnsucht nach einer altgewohnten, aber verlorenen Umwelt analysiert, alle die schmerzhaften Gefühle einer Entwurzelung, ja jedes tief empfundenen Abschieds, jeder Abreise von einer liebgewordenen Stätte, in der unser Gemüt ›eingelebt‹ war, kann sich kaum darüber täuschen, daß diese Prozesse sich nicht in der abstrakten Sphäre des Gedankens oder rein geistiger Akte abspielen, sondern daß hier primär unser Organismus selbst es ist, der in sehr tiefen Schichten in seiner ›Umwelt‹ ›Wurzeln‹ schlug, die nur unter Schmerzen reißen können.«[23] Die in der Romantik beliebte Rede vom All-Leben und der All-Verbundenheit ist nichts anderes als die Bezeichnung der organischen Verbundenheit des Individuums mit seiner Umwelt durch den Lebensgrund.

b) Die Leib-Seele-Einheit

Wenn sich nun eindeutig ein Zusammenhang zwischen dem Lebensgrund als dem Insgesamt aller organisch-leiblichen Vorgänge und Zustände einerseits und den seelischen Vorgängen und Zuständen andrerseits erweisen läßt, so wäre es völlig irrig, wollte man das Seelische als Wirkung des leiblichen Lebensgrundes auffassen und damit alle seelischen Vorgänge und Zustände auf physiologische Ursachen zurückführen. Dadurch würde das Seelische zum Epiphänomen und zu einer Wirklichkeit zweiten Grades gemacht und in schlechthinnige Abhängigkeit vom Leiblichen gesetzt. Daß eine derart einseitige Abhängigkeit keineswegs besteht, sondern daß um-

[20] Vgl. W. Hellpach, a. a. O.
[21] Vgl. E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, S. 44
[22] Vgl. E. Rothacker, a. a. O., S. 56
[23] Vgl. E. Rothacker, a. a. O., S. 44

gekehrt – wenn wir schon in der Kategorie von Ursache und Wirkung denken wollen – eine Wirkung auch vom Seelischen auf das Leibliche ausgeht, zeigt die Erfahrung, »daß Organfunktionsabläufe unter psychischen und besonders affektiven Einwirkungen wesentlich verändert werden können«.[24]

»Schon die tägliche Erfahrung zeigt, daß Schmerz, Angst und Wut« – auch Ärger – »auf den Magen wirken und den Appetit herabsetzen.«[25] Es ist ferner nachgewiesen, daß bei Vorhalten von Nahrung und Wasser bei hungrigen und durstigen Tieren die Darmperistaltik angeregt wird.[26] Bei seelisch ausgelösten Affekten verändern sich die Herzgröße, die Speichelsekretion, die Magensekretion und die Magentätigkeit. Wittkower hat den gallenfördernden Effekt der meisten Gemütsbewegungen nachgewiesen, wobei der Zorn allerdings eine Sonderstellung einnimmt insoferne, als für seine Dauer der Gallenfluß ganz oder fast ganz aufgehoben ist. »In einer Reihe sinnreicher Untersuchungen hat Cannon nachgewiesen, daß bei Angst, Wut und Schmerz erhöhte Absonderungen des in der Nebenniere erzeugten Adrenalins in die Blutbahn erfolgt und dieses Adrenalin die Bewegungen und Sekretionen im Magen-Darm-Kanal herabsetzt.«[27] Auch die Leukozytenzahl des Blutes verändert sich bei Affekten. »Unter dem Einfluß von Gemütsbewegungen steigt der Blutjodgehalt an. Es werden Jodwerte erreicht, wie sie sonst nur bei der Basedowschen Krankheit bekannt sind. Nach Abklingen des Affektes sinkt der Jodwert individuell variant allmählich zur Norm ab.«[28] – Wenn all dies noch im Bereich des Normalen liegt, so zeigen auch die Ausnahmefälle hysterischer Organstörungen und Organveränderungen (hysterische Lähmung, hysterische Schwangerschaft), wie sehr der psychosomatische Zusammenhang auch vom Seelischen zum Leiblichen hin verläuft.

Hierher gehören schließlich auch die Erfahrungen der psychosomatischen Medizin, die sich heute als besondere ärztliche Richtung herausgebildet hat. Als eines von vielen Beispielen seien die Zusammenhänge genannt, die man zwischen Ulcus (Magengeschwür) und emotionalen Faktoren festgestellt hat. F. Alexander hat es auf Grund seiner klinischen Untersuchungen und Erfahrungen in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß das Ulcus der gleichsam symbolische Ausdruck einer seelischen Konfliktsituation ist. Und zwar handelt es sich um den Konflikt zwischen dem Wunsch, in der

[24] Vgl. E. Wittkower, Einfluß der Gemütsbewegungen auf den Körper, 2. Aufl. 1937, S. 185

[25] F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, deutsche Übers. 1948, S. 68

[26] Vgl. E. Wittkower, a. a. O., S. 68

[27] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 69

[28] Vgl. E. Wittkower, a. a. O., S. 187

infantilen Situation des Geliebt- und Versorgtwerdens zu verbleiben und andrerseits der Forderung nach Leistung, Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die das bewußte Ich an sich selbst stellt. In ihrem äußeren Verhalten zeigen viele Ulcuskranke eine übertrieben aggressive, ehrgeizige und unabhängige Haltung, die aber nichts anderes ist als eine Kompensation bzw. Überkompensation ihrer unbewußten Abhängigkeits- und Anlehnungsbedürfnisse. »In den Tiefen seiner Persönlichkeit trägt der Ulcuspatient ein unbewußtes Verlangen nach der behüteten Existenz des Kleinkindes. Er verbirgt diese Abhängigkeitshaltung jedoch sorgfältig vor sich selbst und verdrängt sie, so daß sie keinen Ausweg im äußeren Verhalten finden kann. Das verdrängte Verlangen nach Geliebtwerden ist der unbewußte psychische Reiz, der direkt mit dem physiologischen Vorgang verknüpft ist, als dessen Endergebnis das Ulcus entsteht.«[29] Die Tatsache, daß sich die genannte Konfliktsituation als Störung der Magenfunktion auswirkt, wird daraus erklärt, daß die Einnahme von Nahrung auf einer frühkindlichen Stufe, nämlich der von Freud so genannten oralen Phase, als Erfahrung zuteil werdender Liebe erlebt wird und die Erwartung solcher Liebe einen Zustand dauernder Hypermotilität und Hypersekretion des Magens veranlaßt, die dann im Laufe der Zeit zu dem erwähnten Symptom führt. Wie weit diese Interpretation zu rechtfertigen ist, steht hier nicht zur Diskussion. Sicher jedoch zeigen die Erfahrungen der psychosomatischen Medizin, für die der Ulcuskranke lediglich als exemplarischer Fall genannt wurde, daß das organische Leibgeschehen ebenso vom psychischen Geschehen abhängig ist wie umgekehrt das Psychische vom organischen Leibgesehen.

Es ist nun die Frage, wie wir dieses doppelte Abhängigkeitsverhältnis bezeichnen sollen, und zwar genauer gesagt, ob wir es als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung interpretieren dürfen. Diese Frage muß verneint werden. Denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung kann nur dort statuiert werden, wo ein in sich geschlossenes, selbständiges Seinsganzes zu einem anderen Seinsganzen in Beziehung tritt. Organischer Leib und seelisches Leben sind aber gar nicht zwei gegeneinander geschlossene Seinsganze, sondern machen selbst ein Seinsganzes aus und sind gegeneinander offen. Dies sollte ja dadurch zur Geltung gebracht werden, daß gesagt wurde, das Seelische sei eine Aktualitätsstufe, eine Dimension des Lebens, es sei das in die Wachheit des Erlebens getretene Leben. Wenn wir uns immer wieder gedrängt fühlen, Leibliches und Seelisches in die Beziehung von Ursache und Wirkung zu setzen und damit ihre faktische Einheit zu verkennen, so beruht dies auf der Faszination durch eine Vorstellung, deren Wurzeln weit zurückreichen in die moderne Geistesgeschichte. Sie beruht

[29] F. Alexander, Psychosomatische Medizin. Deutsche Übers. d. amerik. Originalausg. 1951, S. 70f.

auf der schon erwähnten (S. 43) von Descartes vollzogenen Aufteilung der Wirklichkeit in die beiden Substanzen der res cogitans und der res extensa – und das ist nichts anderes, als die Welt des Seelisch-Immateriellen und des Sinnlich-Materiellen. Seither hat man sich im abendländischen Denken daran gewöhnt, Leibliches und Seelisches streng voneinander zu trennen und sie als zwei Bereiche der Wirklichkeit vorzustellen, die unabhängig, gleichsam autark gegeneinander existieren. Denn der Begriff der Substanz bezeichnet ein Seiendes, das zu seinem Sein keines anderen Seienden bedarf.

Nachdem dieser metaphysische Schnitt zwischen Soma und Psyche vollzogen und in unserem Denken heimisch geworden war, sind wir gewöhnt, die Beziehung zwischen Organisch-Leiblichem und Seelisch-Immateriellen in der Kategorie der Kausalität zu denken, sie als solche von Ursache und Wirkung aufzufassen. Im Grunde jedoch erweist sich das Problem, wie Leiblich-Materielles und Seelisch-Immaterielles zueinander in Wirkung treten, als Scheinproblem, da Lebendig-Leibliches und Seelisch-Immaterielles gar nicht zwei in sich selbständige und gegeneinander abgeschlossene Seinskreise, sondern eine integrierte, polar-koexistentielle Ganzheit darstellen. Indem sich Atmung, Herztätigkeit, Drüsensekretion, Darmperistaltik u. ä. verändern, erleben wir eine Gemütsbewegung. Indem sich im Großhirn gewisse organfunktionelle Vorgänge abspielen, erleben wir den Vollzug des Gedankens. Immer handelt es sich um ein die Leib-Seele-Einheit ganzheitlich durchgreifendes Geschehen.

Dabei ist es freilich durchaus möglich, daß der Anstoß zu diesem Geschehen einmal vom Körperlichen, das andere Mal vom Seelischen her erfolgt. Beispiel für den einen Fall ist etwa die Erfahrung, daß wir beim Genuß von Opium oder anderen Rauschgiften in einen Zustand gehobenen und mit angenehmen Visionen verbundenen Lebensgefühls geraten, während wir andrerseits auch wissen, daß eine unangenehme Nachricht, die zunächst ja seelisch vermittelt wird, uns den Appetit nehmen kann. Im einen Fall scheint das Körperliche auf das Seelische, im anderen das Seelische auf das Körperliche zu wirken. Tatsächlich aber reagiert in beiden Fällen die Leib-Seele-Ganzheit. Ein Unterschied besteht lediglich darin, daß in dem einen Beispiel das Leibliche als Einfallstor figuriert, durch das die Umwelt kommunikativ mit der Leib-Seele-Ganzheit in Verbindung tritt, im anderen das Seelische. Es ist aber gerade das Merkmal der lebendigen und das heißt integrierten Ganzheit, daß die Veränderung eines ihrer Glieder nicht auf dieses beschränkt bleibt, sondern das Ganze in allen seinen Gliedern durchgreift.

Schließlich ist noch mit Nachdruck zu sagen, daß es keineswegs zum Materialismus führt, wenn wir uns die Erfahrung zu eigen machen, daß Seelisches und Leibliches im Seinszusammenhang miteinander verbunden sind

und das Erleben im Lebensgrund die Bedingungen seiner Möglichkeiten hat. Materialismus wäre es, wenn wir annehmen wollten, das eigentlich Wirkliche sei das physiologische Leibgeschehen und das Erleben sei lediglich sein Widerschein. Eine solche Auffassung ist schon durch den Schichtgedanken ausgeschlossen. Denn er drückt aus, daß das Seelische auf dem Organisch-Leiblichen aufruht, ohne daß ihm dabei seine Eigenständigkeit und Eigenbedeutsamkeit genommen wird. So hat ja auch das Erlebnis etwa einer Symphonie die Bedingung seiner Möglichkeit einerseits in physikalischen Vorgängen der Instrumente und ihrer Übertragung durch Luftschwingungen, andrerseits in den vom Sinnesorgan des Ohres an das Zentralnervensystem weitergeleiteten Erregungen, und doch ist das, was wir erleben, etwas ganz anderes als eben jene physischen Vorgänge, etwas gegen diese durchaus Autonomes. Ja, man könnte sagen, daß genau so, wie die musikalische Symphonie in den materiellen Instrumenten die Basis ihrer Verwirklichung sucht und gewinnt, so auch das Seelische in den leiblichen Organen des Lebensgrundes und ihren Vorgängen die Möglichkeit seiner Verwirklichung findet.

Die Anerkennung eines Zusammenhanges zwischen Organisch-Leiblichem und Seelischen kann außerdem um so weniger zum Materialismus führen, je mehr man sich darüber im klaren ist, daß das, was die Physiologie in den Vorgängen und Zuständen des zentralen und des vegetativen Nervensystems, in den Aktionsströmen des Gehirns, in den Vorgängen der Atmung, des Blutkreislaufes und des Blutlebens, der Verdauung wie des gesamten leiblichen Chemismus als das hierarchisch gegliederte leiblich-materielle Korrelat der seelischen Vorgänge und Zustände aufzuweisen vermag —, daß all das selbst nur die Außenseite dessen ist, was wir als Leben in der Rede vom Lebensgrund substituieren. Was der Lebensgrund in seinem »Innensein« ist und was in ihm vorgeht, das liegt jenseits aller rationalen Erkenntnis. Die in der Forschung feststellbaren physiologischen Vorgänge sind selbst nur Erscheinung, Außenseite des Lebensgrundes, der leibliche Organismus ist nur dessen sinnliche Repräsentation. Der Lebensgrund ist mehr als das, was der physiologischen Forschung zur Erfahrung und Erkenntnis kommt. Insofern ist der Begriff des Lebensgrundes ein Grenzbegriff, ohne deshalb eine romantische Mystifikation darzustellen. Er bezeichnet etwas, dessen Sosein jenseits der Erfahrung gelegen ist und nie Gegenstand der Erfahrung werden kann, dessen Dasein aber auf Grund der Erfahrung angenommen werden muß. Wer sich mit dieser vorsichtigen Formulierung nicht begnügen will, mag sich das, was uns von den Lebensvorgängen zur Erfahrung kommt, in eine neue Dimension erweitert und vertieft denken und dies dadurch zum Ausdruck bringen, daß er dem Leben eine spirituelle oder psychoide Valenz zuerkennt. Aber all das sind Behelfe, die nur insofern Berechtigung haben, als sie zum Ausdruck bringen, daß

das Leben sich nicht erschöpft in der leiblichen Materialität dessen, was in der physiologischen Erfahrung vor unserem Blick liegt, sich feststellen und messen läßt.
Die Rede vom Lebensgrund, auf dem unser Erleben aufruht, führt also nicht zu einer Materialisierung des Seelischen, bei der das Seelische zum bloßen Epiphänomen des Leiblichen degradiert und seiner Eigenbedeutsamkeit entkleidet wird, sondern weit mehr zu einer Spiritualisierung des Organisch-Materiellen, wie sie in der Rede von der anima vegetativa durch Aristoteles tatsächlich vollzogen wird. Vorsichtig ausgedrückt ist zu sagen, daß das Leiblich-Physiologische eine Manifestation des Lebensgrundes ist, dessen intimes, inneres Sein uns nie gegenständlich zu werden vermag und im Dunkel des »Unbewußten« bleibt.

c) Die Spiegelung der Person im Lebensgrund

Wenn in unserer Darstellung der Lebensgrund als eine noch eigentlich *vor-seelische* Schicht der Person angesprochen und in seinen Begriff jegliches organische Leibgeschehen miteinbezogen wurde, das nachweisbar mit seelischen Erlebnissen gekoppelt ist, so erhebt sich die Frage, wie diese Auffassung mit der Tatsache zu vereinen ist, daß andrerseits der Leib des Menschen in seiner anatomischen Struktur und seiner physiologischen Funktion selbst wieder sich als sinnliche Repräsentanz der verschiedenen unterscheidbaren seelischen Schichten darbietet. Schon in der vorwissenschaftlichen Erfahrung erscheint der Unterleib als die organische Schicht, in der sich die elementaren Lebenstriebe abspielen, einerseits Nahrung und Verdauung mit ihrem seelischen Widerschein in Hunger, Durst und Sättigung, und andrerseits die geschlechtliche Begierde und Lust, die dem Lebensvorgang der Fortpflanzung dient. Die Brust, in der die Organe der Atmung (Lunge) und des Blutkreislaufes (Herz) untergebracht sind, wird als Ort der Gefühle, des emotionalen Lebens erlebt. Wir sagen, daß wir unsere Gefühle in unserer Brust verbergen, daß wir uns von etwas ins Herz getroffen fühlen oder wir jemand in unser Herz geschlossen haben. Modifikationen der Atmung und des Herzschlages sind immer auch eingeflochten in das Erlebnis von Gefühlen. Der Kopf schließlich wird erlebt als das leibliche Organ aller Vorgänge und Inhalte des Vorstellens und des Denkens sowie des zielbewußten, planenden Wollens.
Diese vorwissenschaftliche Gliederung des lebendigen Leibes nach Schichten des seelischen Lebens spiegelt sich auch in der Schichttheorie Platons; nach ihr hat das Begierdehafte seinen Sitz im Unterleib, das Muthafte seinen Sitz in der Brust und das Vernünftige seinen Sitz im Kopf. In wissenschaftlich begründeter Form begegnet uns diese Dreigliederung in der

Unterscheidung von Kleist[30] in Somatopsyche, Thymopsyche und Autopsyche und in derjenigen Thiele's in Somatopsyche und Thymopsyche, zusammengefaßt als Pathopsyche, und in Poio- oder Noo-Psyche andrerseits. Andere Autoren gliedern den anatomisch-physiologischen Aufbau des menschlichen Leibes im Hinblick auf die Schichtung der Person in zwei Bereiche. Es hat sich erwiesen, daß die Funktion der Drüsen mit innerer Sekretion einerseits und andrerseits die vom vegetativen (autonomen, sympathischen) Nervensystem gesteuerten Lebensvorgänge des Stoffwechsels, der Verdauung, der Atmung, des Blutkreislaufes und der Gefäßfunktion ein relativ geschlossenes ganzheitliches Funktionssystem darstellen, an das allerdings auch noch das Zwischen-Mittelhirn als Regulativ mitangeschlossen ist. Man hat dieses »vegetative« Funktionssystem als *Tiefenperson* (Kraus, Rothacker) oder als *vitale Person* (Braun) benannt, um zum Ausdruck zu bringen, daß gewisse seelische Vorgänge und Zustände im Ganzen der Person mit diesem vegetativen Funktionssystem integrativ gekoppelt sind, und man hat ferner dieser Tiefen- oder Vitalperson die *Kortikal-Person* gegenübergestellt, worunter man – wie schon gesagt – das Insgesamt der Zusammenhänge versteht, die zwischen den Vorgängen und dem Bau des Großhirns mit gewissen seelischen Lebensleistungen von den Sinnesempfindungen und den Willkürbewegungen bis hinauf zu den Vollzügen des Denkens, der Sprache, der Vorstellung und des Erinnerungsvermögens bestehen.

Es ist durchaus sinnvoll und berechtigt, in dieser Weise Tiefenperson (Vitalperson) und Kortikalperson voneinander zu unterscheiden, also das vegetative Funktionssystem im Sinne der psycho-somatischen Ganzheit als Basis besonderer seelischer Vorgänge, vor allem der Lebenstriebe, der Gefühle und Affekte, abzugrenzen gegen das Kortikalsystem, an das andere seelische Vorgänge gebunden sind, vor allem diejenigen der Wahrnehmung, des Vorstellens, Denkens und Handelns. In dem von uns zugrunde gelegten Sinne aber gehören beide, vegetatives Funktionssystem und Kortikalsystem, im Aufbau der Person zur ontischen Schicht des Lebensgrundes.

So ergibt sich denn folgender Sachverhalt: nach unserer Darstellung ist der Leib mit dem in ihm sich vollziehenden Organgeschehen sinnliche Repräsentation des Lebensgrundes, in dem wir eine tiefste, ontologisch genommen noch vorseelische Schicht der Person sehen. Zugleich aber ist der Leib in seiner vertikalen Gliederung von Unterleib, Brust und Kopf sowie in dem hierin sich vollziehenden Organgeschehen sinnliche Repräsentanz des Gesamtaufbaues der Person bis zu ihren höchsten seelischen Vollzügen. Es besteht also die merkwürdige Tatsache einer Spiegelung, bei der das, was

[30] K. Kleist, Die gegenwärtigen Strömungen i. d. Psychiatrie, Allg. Zeitschr. f. Psych. 1925, Bd. 77

untergeordnetes Glied eines größeren und höheren Ganzen ist, nämlich der Lebensgrund, dieses Ganze in sich selbst in einer Art Vorwegnahme abbildet. Innerhalb des morphologischen Aufbaus des menschlichen Leibes und der Funktion seiner Organe enthält wiederum das Gehirn eine solche Spiegelung und zwar in einer Art Rekapitulation. Seine Struktur zeigt eine Analogie der Gesamtperson insofern, als die Funktion der Großhirnrinde den höheren Lebensleistungen der Auseinandersetzung mit der Umwelt dient, während die Zuständlichkeiten der Affekte und Stimmungen offenbar mit dem Hirnstamm zusammenhängen. Bei chronischem Alkoholrausch, dessen akute seelische Wirkung über das vegetative System geht, zeigen sich Veränderungen im Hirnstamm. In solcher Weise spiegeln Hirnstamm und Großhirnrinde die psychologische Schichtung der Gesamtperson. Sie gehören aber ontologisch beide dem Lebensgrund an, der das Insgesamt des organischen Leibgeschehens umfaßt und die unterste und tragende, noch vorseelische Schicht im Aufbau der Person darstellt. Was aber die Tatsache der Spiegelung des Gesamtaufbaus der Person im Lebensgrund, im Bau des Leibes und in der Funktion seiner Organe betrifft, so zeigt sich in ihr nichts anderes an als der Integrationszusammenhang, der das lebendige Sein der Person durchwaltet, die Tatsache also, daß das, was wir begrifflich im Schema des Nebeneinanders unterscheiden, faktisch ineinander verflochten ist. Die Rede von der Schichtung der Person ist also nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Schichten im Verhältnis strenger Abgegrenztheit übereinander liegen wie für den Geologen die Schichten des Gesteins, sondern daß sie miteinander verflochten sind, daß im einen das andere auf eine besondere Weise mitenthalten ist.

d) Das Erleben des Lebensgrundes

Wenn nun in der dargestellten Weise das Erleben auf dem Grund des leiblichen Organgeschehens aufruht, so kommt uns dieser Zusammenhang nur unter bestimmten Bedingungen und niemals in seinem vollen Umfang »zum Bewußtsein«. Vor allem besteht hier ein Unterschied zwischen der vitalen und der kortikalen Person. Die leiblichen Vorgänge und Zustände der Vitalperson werden in ihrer Leiblichkeit von uns in höherem Grad erlebt als diejenigen der Kortikalperson; so in den leiblichen Gefühlen (Vitalgefühlen) der Frische und Mattigkeit, des Behagens und des Unbehagens, des Schmerzes bei Verletzungen und Krankheit, als Hunger, Durst und Sättigung, als geschlechtliche Wollust, als Gefühl der Gesundheit und Krankheit. In all diesen Erlebnissen ist der Zusammenhang unseres Erlebens mit der Leiblichkeit des Lebensgrundes unmittelbar gegeben, wenn auch oft nur in einem dumpfen Innesein und meist nur dann, wenn die Zustände und Vorgänge unserer leiblichen Organe außerhalb eines norma-

len Gleichgewichts liegen. Vor allem Störungen dieses Gleichgewichts machen sich seelisch in bestimmten Vitalgefühlen bemerkbar.
Auch in den höheren Gefühlen ist unserem Erleben der psychosomatische Zusammenhang mitgegeben. In der Trauer erleben wir die Mattigkeit und Schwere der Glieder, in der Freude ein sich Weiten der Brust, in der Furcht das Zittern der Glieder, in der Angst eine Beengtheit der Brust und des Herzens.
Im Unterschied nun zu den leiblichen Vorgängen und Zuständen des vegetativen Nervensystems zeigen sich diejenigen des Kortikalsystems unserem Erleben in viel geringerem Grade unmittelbar als solche der organischen Leiblichkeit, des Lebensgrundes an. Beim Ablauf unserer Vorstellungen und Gedanken merken wir nichts von der Leiblichkeit der sie begleitenden gehirnphysiologischen Vorgänge. Erst dann, wenn wir unser Gehirn über ein gewisses Maß beanspruchen, »brummt uns der Schädel« oder es stellen sich Kopfschmerzen ein. Tatsächlich aber reichen die Zusammenhänge zwischen seelischen Vorgängen und Kortikalsystem viel weiter als wir dessen unmittelbar innewerden. Es wird später ausführlich davon die Rede sein, daß wir uns auch die Wirksamkeit des Gedächtnisses nur vorstellen können als Umstimmungen des Lebensgrundes. Wenn das Gedächtnis in Form von Lebensgewohnheiten, Erfahrungen und erworbenem Wissen zum Gesamtzustand dessen gehört, was wir jeweils sind, wenn im Gedächtnis unsere ganze Vergangenheit dem Lebensgrund »eingeinnert« ist und von hier aus unser aktuelles Erleben mitbestimmt, so zeigt sich gerade hierin, in welchem Umfange unser Erleben auf dem Lebensgrund aufruht. Dasselbe gilt für alle *Anlagen* seelischen Seins, mit denen das menschliche Individuum von der Natur ausgestattet ist. Sie werden als Erbe der menschlichen Gattung, der Rasse, des Stammes und der Familie im Lebensgrund, biologisch gesprochen in der physischen Repräsentation der Gene weitergegeben, um sich im Lauf der Entwicklung als seelisches Sein bestimmter Art zu entfalten.
So zeigt sich denn, daß unter den mannigfaltigen seelischen Vorgängen und Zuständen, die wir im Begriff des Erlebens zusammenfassen, das Leben in einem breiten Strom dahingeht und das Erleben gleichsam auf dem Rücken trägt. Der volle Umfang dessen, was im Lebensgrund vor sich geht, entzieht sich sowohl unserem unmittelbaren Erleben als auch unserer mittelbaren wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn wir müssen uns – wie schon gesagt – hüten zu glauben, in den anatomisch-physiologischen Bestimmungen die Lebensprozesse und Lebenszustände in ihrem eigentlichen Sein erfaßt zu haben. Und auch das, was von den Vorgängen des Lebensgrundes in die Wachheit des Erlebens tritt, ist nicht die ganze Fülle dessen, was sich im Lebensgrund vollzieht, sondern immer nur ein Ausschnitt, vergleichbar den beleuchteten Wellenkämmen eines bewegten Meeres. Der Lebensgrund

bleibt immer in Tätigkeit, solange der Organismus lebt. Er ist die Basis, auf der auch das Erleben aufruht. Ohne die Grundlage des organischen Lebens wäre ein Erleben nicht möglich. Wohl aber kann der Lebensgrund existieren, ohne in die Wachheit des Erlebens zu treten, wie es im traumlosen Tiefschlaf der Fall ist. So haben wir denn Anlaß, den Lebensgrund als unterste Schicht im Aufbau der Person anzusetzen.

2. ABSCHNITT

DER ENDOTHYME GRUND

Wenn wir nun vom Lebensgrund aus im Sinne des Schichtenaufbaus weitergehen zu der gesamten auf ihm aufruhenden Welt dessen, was in der Wachheit des Erlebens erfahren wird, zu den mannigfaltigen und wechselnden seelischen Vorgängen, Inhalten und Zuständen, von denen wir aus der unmittelbaren Erfahrung wissen, dann betreten wir zunächst den schon genannten Bereich der endothymen Erlebnisse, der Stimmungen und Gefühle, der Affekte und Gemütsbewegungen, der Triebe und Strebungen. Sie alle haben das Merkmal der intimen Innerlichkeit; sie sind uns gegeben als ein Innen, als Gehalte eines inhaltlich qualifizierten, zuständlich getönten Kerns, einer seelischen Mitte. Sie haben außerdem — vom bewußten Ich her gesehen, das imstande ist, die Vorgänge des Denkens und des zielgerichteten Wollens von sich aus in Gang zu bringen und zu steuern — den Charakter der Untergründigkeit. Wie schon gesagt, können wir zwar eine Stimmung, eine Gefühlsregung, einen Trieb, eine Strebung unterdrücken; aber sie hervorzurufen liegt nicht in unserer Macht. So verschieden diese Erlebnisse auch untereinander sind, haben sie doch etwas Gemeinsames: es *geschieht* etwas *mit uns*. Eine Stimmung *überkommt* uns, von Regungen etwa des Mitleids oder des Neides werden wir *ergriffen*, die Triebe und Strebungen werden erlebt als *vis a tergo* oder als Zug von etwas her, das uns innerweltlich begegnet. In solcher Weise tauchen die endothymen Erlebnisse auf aus einem Bereich, der für das bewußte Ich nicht mehr überschaubar und kontrollierbar ist. Sie sind uns gegeben als jeweils besondere Art unseres eigensten seelischen Seins, mit dem wir aus dem rational nicht mehr bestimmbaren Grund des Lebens ins Licht des bewußten persönlichen Daseins hineinragen.

Die endothymen Gehalte unseres Erlebens stellen somit eine besondere Schicht dar, die wir als den *endothymen Grund* bezeichnen. Wenn damit ein neuer Begriff eingeführt wird, so geschieht dies nicht aus einer launischen Vorliebe für die Verdunkelung einfacher Sachverhalte durch ein Fremdwort, sondern aus einer sachlichen Notwendigkeit. Denn sowohl die deutschen Wörter »Gefühl« und »Gemüt« als auch die wissenschaftlichen Begriffe »emotional« und »affektiv« reichen nicht aus, die ganze Mannigfaltigkeit dessen zu erfassen, was — wie wir sehen werden — mit der Rede vom endothymen Grund gemeint ist.

Der endothyme Grund ist also eine tiefste und innerste Sphäre des *Erlebens*, sofern wir es phänomenologisch betrachten. Im Gesamtaufbau der menschlichen Person ist ihm der Lebensgrund vorgeordnet, auf dem ja alles Erleben aufruht.

1. KAPITEL

DIE ANTRIEBSERLEBNISSE

(Triebe und Strebungen)

Es entspricht der Ordnung des seelischen Funktionskreises, daß wir die Betrachtung der Vorgänge des endothymen Grundes mit den Strebungen beginnen. Denn offenbar sind sie es, durch die das seelische Leben wesentlich in Gang gebracht wird.

Seelenleben ist — wie alles Leben — auf die Verwirklichung von Möglichkeiten des Seins, auf Selbstentfaltung, Selbsterhaltung und Selbstgestaltung gerichtet. Diese Verwirklichung hat notwendig die Dimension des Sichzeitigens. Das Leben ist immer ein Werdendes und als Werdendes aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft gerichtet. Und so ist auch das seelische Leben immer durchpulst von Antriebserlebnissen, die auf die Verwirklichung eines noch nicht bestehenden Zustandes gehen und die Lebensführung und Lebensgestaltung wie ein roter Faden durchziehen. Diese zielgerichtete Dynamik beherrscht das tierische Seelenleben nicht weniger als das menschliche. Freilich erscheint die Dynamik und Dranghaftigkeit des seelischen Lebens beim Tier in anderer Form als beim Menschen. Dem hier bestehenden Unterschied tragen wir dadurch Rechnung, daß wir (mit Klages) Triebe und Triebfedern (oder Strebungen) unterscheiden. Auf der Stufe des tierisch-ungeistigen Lebewesens bezeichnen wir die Impulse der zielgerichteten seelischen Dynamik als *Triebe*. Wir sprechen von Selbsterhaltungstrieb des Lebewesens, der in Nahrungssuche, in Angriff und Flucht, und vom Fortpflanzungstrieb, der in Zeugung und Brutpflege wirksam ist. Wenn nun auch die Triebe des Tieres teleologisch in die Zukunft gerichtet sind, so kommt dem Lebewesen dennoch weder das Ziel noch die Zukunft als Ausgriffsfeld seines Getriebenseins zum Bewußtsein. Die dynamischen Antriebe sind zielstrebig, ohne daß Ziel und Wege zum Ziel vorstellungsmäßig vor das Bewußtsein treten. Anders verhält es sich beim Menschen. Hier treten die Antriebe, die die Zeitlichkeit des seelischen Lebens wie ein roter Faden durchziehen, meist auf in der Form des Zielbewußtseins und der Einsicht in Sachverhalte und ihre Zusammenhänge. Wir sprechen deshalb beim Menschen — im Unterschied von den Trieben — von *Triebfedern* oder *Strebungen*. Diese Trennung bezieht sich logisch also nicht auf inhaltliche Unterschiede der Ziele — auch solche bestehen natürlich zwischen tierischem und menschlichem Seelenleben —, sondern auf die Form, in der die Antriebe auftreten und seelisch wirksam werden.

Wenn zuweilen auch beim Menschen von Trieben gesprochen wird, so ge-

schieht dies in der Absicht, gewisse Antriebe nicht eigentlich nach der formalen Seite zu kennzeichnen, sondern nach der inhaltlichen. Es sind dann diejenigen Antriebe gemeint, die – inhaltlich auf ihr Ziel betrachtet – der Mensch als Lebewesen mit dem Tier gemeinsam hat.

1. WESEN UND BEDEUTUNG DER ANTRIEBSERLEBNISSE

Was bis jetzt in einer durchaus vorläufigen Weise als Antriebserlebnis bezeichnet wurde, bedarf einer genaueren phänomenologischen Erhellung. Es ist die Frage zu beantworten, ob wir an dem Tatbestand unserer inneren Erfahrung, den wir mit dem Begriff »Antriebserlebnisse« meinen, bestimmte Seiten oder abhebbare Züge unterscheiden können.

Unter dem Gesichtspunkt dieser Frage ist zunächst einmal festzustellen, daß jeder Antrieb, jeder Drang erlebt wird in der Form einer besonderen Zuständlichkeit oder Befindlichkeit, eines bestimmten Zumuteseins. Wir erleben im Drang einen Zustand des Mangels, der *Bedürftigkeit*, über den wir hinausstreben: so im Hunger, im Durst, aber auch im Drange nach Geltung und Macht und ebenso in den höheren Strebungen, etwa im Falle der sogenannten Gemütsbedürfnisse oder in dem des metaphysischen Bedürfnisses, in dem Schopenhauer die Grundlage aller Weltanschauung sieht. Der Begriff des *Bedürfnisses* umschreibt am allgemeinsten und unverbindlichsten jene Grundbefindlichkeit, von der alle Antriebserlebnisse durchtönt sind. So ist es zu verstehen, daß man jene psychologische Gesamtkonzeption, die die treibenden, hinter den manifesten Verhaltensweisen liegenden Kräfte, eben die Antriebserlebnisse, in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellt, auch als »Bedürfnispsychologie« bezeichnet. »Ein Bedürfnis treibt mich dazu, mich so oder so zu verhalten, zu essen, zu trinken, zu schlafen, das Theater oder ein Museum zu besuchen, mit Freunden zusammenzusein. Jeder weiß aus der alltäglichen Erfahrung, wie ein Bedürfnisdruck sich im Bewußtsein auswirkt und uns zum Handeln stimuliert.«[1]

Vom Lebenszusammenhang her gesehen sind die Bedürfnisse der erlebnismäßige Widerschein des Gesetzes der Kommunikation, also jenes Verwiesensein des beseelten Lebensträgers auf Umwelt und Welt im Zuge der Selbsterhaltung, Selbstentfaltung und Selbstgestaltung. Mit dem Begriff »Bedürfnis« ist also eine erste wesentliche Seite der Antriebserlebnisse umschrieben.

Es macht nun die Eigenart der Grundbefindlichkeit erlebter Bedürfnisse aus, daß sie mit einer unmittelbar erlebten Unruhe in der Gegenwart steht. Der status quo wird als Mangel erlebt und die Grundbefindlichkeit drängt

[1] D. Katz, Handbuch der Psychologie, 1951, S. 20. Vgl. auch a. a. O., S. 190, und D. Katz, Bedürfnispsychologie, Ztschr. f. Psych., Bd. 129

über ihn hinaus. Alle Antriebserlebnisse sind durchtönt von einem Noch-nicht, über das hinwegzukommen ist, und eben dieses Hinwegkommen-wollen macht den eigentlichen dynamischen Charakter dieser Erlebnisse aus. So ist im Antriebserlebnis das je gegenwärtige Erleben wie ein Bogen gespannt zwischen Gegenwart und Zukunft. Jedes Antriebserlebnis ist aus der Gegenwart in die Zukunft gerichtet, es ist *Antizipation*, Vorgriff der Zukunft, der freilich gar nicht in der Form einer klaren Vorstellung gegeben zu sein braucht, sondern dunkel, verschwommen, bildlos, gegenstandslos und ungestaltet erlebt werden kann in derselben Unbestimmtheit, mit der in einer Frage das Erfragte noch nicht erkannt, gesehen und dennoch schon in einer eigenartigen Weise vorweggenommen und gesucht ist. Jedes Antriebserlebnis hat also neben der Grundbefindlichkeit des Bedürfens eine *Richtung*, die aus der Lebensmitte und seiner Gegenwart in die Zukunft verläuft. Dies ist eine zweite wesentliche Seite der Antriebserlebnisse.

Dabei ist aber der Drang nicht nur ein Wegstreben von der Gegenwart, ein bloßes Herauswollen aus der Befindlichkeit des Bedürfnisses, des Mangels, sondern immer auch das Hinwollen zu einem *Ziel*. Der Ausgriff in die Zukunft ist immer zugleich ein Auf-dem-Wege-sein nach einem Ziel. Ist jedes Antriebserlebnis ein Suchen und Fragen, so ist das Erfragte und Gesuchte das Ziel. Das Ziel ist das, worum es im Antriebserlebnis geht. Sofern ein Gegenstand oder ein Zustand ein solches Ziel darstellt, seine Erreichung also die Erfüllung eines Bedürfnisses ist, repräsentiert er einen *Wert*. Triebe und Strebungen sind, so gesehen, immer *Wertgerichtetheiten*.

Wir haben damit phänomenologisch also drei konstitutive Wesenszüge aller Antriebserlebnisse genannt: die Grundbefindlichkeit des Bedürfens, das Bedürfnis, sodann den Ausgriff in die Zukunft, die Antizipation eines Fragens und Suchens und schließlich das Umgetriebensein von dem, worum es geht, die thematische Ausrichtung also auf ein Ziel, das verwirklicht, einen Wert, der erreicht werden soll. — Soviel zur Phänomenologie der Antriebserlebnisse.

Was nun ihre zentrale Bedeutung innerhalb des gesamten Seelenlebens betrifft, so ist zunächst daran zu erinnern, daß die wissenschaftliche Psychologie dieser Bedeutung lange Zeit überhaupt nicht Rechnung getragen und die Tatsache der menschlichen Strebungen mit großer Stiefmütterlichkeit behandelt hat. Und zwar zunächst in dem radikalen Sinn, daß man bis zur Jahrhundertwende die zielstrebigen Antriebskräfte des seelischen Lebens kaum beachtete. So konnte es kommen, daß sich McDougall veranlaßt sah, mit Nachdruck das Programm einer Zielstrebigkeitspsychologie aufzustellen. »Eine solche Psychologie«, sagt er, »ist insofern etwas Besonderes, als andere Schulen die bedeutsamste Eigenart aller unserer Tätigkeiten, nämlich ihre Zielstrebigkeit, vernachlässigen, übersehen oder gar leugnen. Sobald erst alle Psychologen diese Eigentümlichkeit anerkennen . . ., muß die

Zielstrebigkeitspsychologie ihre Besonderheit verlieren und zur Psychologie schlechthin werden.«[2]

Die Wendung zu einer triebdynamischen Auffassung des seelischen Lebens war schon eingeleitet durch die Psychoanalyse und die Individualpsychologie, indem Freud und Adler – jeder auf seine Art – die Bedeutung gewisser Triebe und Strebungen in den Blick rückten. Vor allem hat dann K. Lewin sich um die Erforschung der »dynamisch-realen Faktoren« der menschlichen Seele bemüht; er sieht die Ursachen seelischen Geschehens in »gewissen seelischen Energien, die in der Regel auf einen Willens- oder Bedürfnisdruck zurückgehen«.[3] Daß auch schon Wundt den dynamischen Charakter des seelischen Geschehens betonte, wurde bereits gesagt (S. 45). Nun blieb aber gerade der psychologische Voluntarismus Wundts im Grunde nur Programm, und zwar insofern, als die Frage nach der Spezifizierung des Willens hinsichtlich dessen, was denn gewollt und erstrebt wird, nicht zur Debatte kam. Nirgends wird eine Aufgliederung der Thematik der Strebungen versucht. Hier aber liegt nun das eigentliche Problem, sobald der dynamische Charakter des Seelenlebens anerkannt wird. Denn die Erfahrung zeigt eine außerordentliche Mannigfaltigkeit seelischer Antriebe. So sicher es ist, daß jedes beseelte Wesen Antriebe hat, so gewiß ist es auch, daß diese Antriebe in sich selbst wieder große Unterschiede aufweisen. Der Antrieb, den wir in Hunger und Durst erleben, ist anderer Art als der Antrieb, den wir in den Bedürfnissen des Gemütes erleben. Wie also – so haben wir zu fragen – soll in die Mannigfaltigkeit der Antriebe eine Ordnung gebracht werden?

2. DAS PROBLEM DER SPEZIFIZIERUNG UND GLIEDERUNG

Es scheint auf den ersten Blick das nächstliegende zu sein, die Mannigfaltigkeit der Antriebe nach der Verschiedenheit ihrer konkreten Ziele zu gliedern. Doch kommt man sehr bald in Verlegenheit angesichts der Mannigfaltigkeit, mit der solche Ziele in den wechselnden Augenblicken erlebten Lebens wirksam sind. Bald wollen wir ruhen, bald tätig sein; wir suchen Nahrung, wenn wir Hunger, und Flüssigkeit, wenn wir Durst haben. Wir haben bald Lust auf Obst, ein andermal auf Fleisch; bald wollen wir reisen, bald zu Hause bleiben; es wechselt das Bedürfnis nach Geselligkeit mit dem Bedürfnis nach Alleinsein. Diese Reihe läßt sich beliebig fortsetzen, ohne

[2] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, 1947, S. 30 f.

[3] K. Lewin, Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele, Psychologische Forschung Bd. 7, 1926

daß wir dabei die Chance hätten, die Zielrichtungen seelischer Antriebe in allen überhaupt möglichen Abwandlungen erschöpfend anzugeben. Es ist also offenbar aussichtslos, die Mannigfaltigkeit der Antriebserlebnisse von den im je gelebten Augenblick konkret gegebenen, von Situation zu Situation wechselnden Zielen her zu ordnen. Es ist deshalb zu fragen, ob es nicht ein allgemeinstes, noch weitgehend unspezialisiertes Ziel gibt, auf das die Dynamik des seelischen Lebens gerichtet ist und von dem aus wir zu einer Aufgliederung der Antriebe weiterschreiten können. Es gibt Psychologen, die für diese Frage eine einfache Lösung haben. Sie bestimmen das Ziel aller Strebungen in allgemeinster Form als Aufhebung des Zustandes der Bedürftigkeit, als Erfüllung der im Antrieb aktuellen Bedürfnisse, als Zur-Ruhe-kommen der Spannung und Unruhe, mit der das Bedürfnis im Antriebserlebnis über die Gegenwart hinausdrängt. Und indem man die Aufhebung des Bedürfnisses unter den sehr vagen und allgemeinen Begriff der *Lust* stellt, kommt man zur Formulierung, Ziel aller seelischen Dynamik, also das, worum es in jeglichem Streben geht, sei die Erreichung von Lust und die Vermeidung von Unlust.

Nun ist es fraglos richtig, daß die Antriebserlebnisse zu Ende gehen, wenn die sie begleitende Befindlichkeit eines erlebten Bedürfnisses und Dranges ausgeglichen wird, und daß dieser Ausgleich mit dem Erleben von Lust in einem höchst allgemeinen und vagen Sinne verbunden ist. Aber es ist ebenso klar, daß wir mit einer solchen Bestimmung des Antriebszieles zu keiner Gliederung der Antriebserlebnisse kommen; denn dieses Ziel gilt für alle Drangerlebnisse in gleicher Weise und gibt uns keine Unterscheidungsmerkmale an die Hand, nach denen wir die Mannigfaltigkeit der Strebungen ordnen können. Wir sind also mit der genannten Antwort so klug wie zuvor.

So stehen wir zunächst mit unserem Bemühen, Arten der Strebungen zu unterscheiden, zwischen Scylla und Charybdis. Die Scylla ist die Aussichtslosigkeit, unsere Antriebe nach den je konkreten, von Situation zu Situation wechselnden Zielen zu gliedern, weil wir hier ins Uferlose geraten. Die Charybdis andrerseits ist die Reduktion aller überhaupt möglichen Antriebe auf das einheitliche Ziel der Bedürfnisbefriedigung, die als Lust erlebt wird.

Aus diesen Schwierigkeiten mag es zu verstehen sein, daß die Frage nach der Ordnung und Spezifizierung der Strebungen ganz verschiedene Lösungen gefunden hat. Diese Versuche lassen sich in drei Gruppen ordnen: eine *monothematische*, eine *polythematische* und eine *athematische*.

Zur *monothematischen* Gruppe gehören alle Versuche, die zielgerichtete Dynamik des menschlichen Seelenlebens auf eine einzige Grundtriebfeder zurückzuführen, sie aus ihr zu erklären und damit einen Generalnenner, eine allgemeine Formel menschlichen Strebens überhaupt aufzustellen.

Dieser Monismus hat seine eigene Geschichte, die weit vor der Ausbildung einer wissenschaftlichen Psychologie beginnt.

Bekannt ist aus der Überlieferung der moralpsychologischen Systeme jene Ansicht, die als eigentliche und einzige Triebfeder des Menschen das Streben nach Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung gelten läßt. Sie wurde mit Nachdruck schon von den griechischen Sophisten vertreten, so von Kallikles und Glaukon, die die Natur zur Grundlage allen Rechtes machen wollten und unter Natur die durch nichts gehemmten eigensüchtigen Triebe des Menschen verstanden.[4] In England vertritt Bentham im 18. Jahrhundert die Auffassung, daß alle Motive des menschlichen Verhaltens Ableger eines mehr oder weniger aufgeklärten Egoismus sind. In Frankreich war es — im 17. Jahrhundert — La Rochefoucauld, der in seinen »Reflexionen oder moralischen Maximen« an Hand feinsinniger und scharfsichtiger Beobachtungen die grundsätzliche Ansicht von der egoistischen Natur des Menschen entwickelte.

Verwandt mit dieser monistischen Theorie des *Egoismus* ist die schon im Altertum von Epikur vertretene *hedonistische* Ansicht, das identische Ziel alles menschlichen Strebens sei der Gewinn von Lust (nicht im allgemeinen Sinne der Bedürfnisbefriedigung, sondern in dem speziellen des Behagens und des Genusses) sowie die Vermeidung von Unlust. Ein moderner Ableger dieses triebdynamischen Hedonismus ist die Psychoanalyse Freuds, sofern sie die *libido*, den Drang nach sexuellem Lustgewinn zum triebdynamischen Generalfaktor macht, wobei dann die Theorie von der Sublimierung verdrängter Triebenergie, aus der alle Kulturschöpfungen des Menschen erklärt werden, die monothematische Tendenz recht eigentlich auf die Spitze treibt.

Monothematisch ist in gewissem Sinne auch die Individualpsychologie Adlers, sofern sie die thematische Zielgerichtetheit des seelischen Lebens in der Dynamik des *Willens zur Macht*, zur Überlegenheit, zum Obensein verankert sieht und es als Aufgabe der Erziehung fordert, das dem Willen zur Macht entgegengerichtete Gemeinschaftsgefühl zu wecken.

Auch die Theorie Adlers hat ihre historischen Vorläufer und zwar in jenen Auffassungen des menschlichen Zusammenlebens, nach welchen der Gang der Geschichte nichts anderes ist als der Ausdruck der asozialen, aggressiven, nach Macht strebenden Tendenz einzelner Menschen und Menschengruppen. Der erste, der diese Theorie aufgestellt hat, war Macchiavelli (15. Jahrhundert), dessen psychologische Auslegung der Menschennatur im 19. Jahrhundert durch Pareto ihre Erneuerung fand. In England war es Thomas Hobbes (16. Jahrhundert), der den Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Natur in der Selbstsucht und im Willen zur Überlegenheit

[4] Vgl. P. Barth, Die Stoa, 6. Aufl., 1946, S. 7

über den anderen sieht, wodurch ein Krieg aller gegen alle entfesselt wird. Gerechtigkeit, Gleichheit, Bescheidenheit, Mitleid sind nach Hobbes den natürlichen Anlagen des Menschen zuwider. — Soviel über die monothematischen Triebtheorien.

Im Unterschied zu ihnen nehmen die *polythematischen* eine Mehrheit unterscheidbarer Strebungen an. In Kants Anthropologie erscheinen Sexualität, Egoismus, Freiheitsdrang, Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht als Grundtriebfedern des Menschen. Bei Schopenhauer reduzieren sie sich auf drei: den Egoismus, der das eigene Wohl will und keine Grenzen kennt; er ist »die partie honteuse«, die zu verstecken der Mensch die Höflichkeit erfunden hat. Sodann die Bosheit, die das fremde Wehe will und bis zur äußersten Grausamkeit geht. Und drittens das Mitleid, das das fremde Wohl will und sich in Edelmut und Großmut vollendet. »Jede menschliche Handlung« — so heißt es in Schopenhauers ›Grundlagen der Moral‹ — »muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein. Wie wohl auch zwei derselben vereint wirken können.«

In der wissenschaftlichen Psychologie der Gegenwart erscheint die polythematische Theorie der Triebfedern vor allem eingekleidet in die von den nordamerikanischen Psychologen ausgebaute Lehre von den Instinkten im Sinne angeborener Triebkräfte. Eine Differenzierung solcher Triebkräfte gibt Mc Dougall. Er unterscheidet ihrer achtzehn: die der Nahrungssuche, des Ekels, des Sexus, der Furcht, der Neugier, der Fürsorge, der Geselligkeit, der Selbstbehauptung, der Unterordnung, des Zornes, des Hilfesuchens, des Werkschaffens, des Besitzenwollens, des Sich-lustig-machens, das Streben nach Behaglichkeit, nach Ruhe und Schlaf, den Trieb zu wandern und schließlich den zu rein körperlichen Verrichtungen wie Niesen, Husten, Atmen, Entleerung. McDougall gibt zu, daß diese Aufstellung nicht als endgültig oder in jeder Beziehung hieb- und stichfest aufzufassen sei. Aber der Einwand, der gegen seine Aufgliederung vorzubringen ist, liegt in erster Linie gar nicht in der Frage ihrer Vollständigkeit. Genau besehen gibt McDougall nur einen Katalog, ein unverbundenes Nebeneinander von, wie er sagt, angeborenen, originären Triebkräften, ohne dabei ihren inneren Zusammenhang und ihre gegenseitige Beziehung sichtbar werden zu lassen. Was man vermißt, ist der anthropologische Hintergrund, d. h. ein Gesamtbild des psychosomatischen Seins, in dem sich die Mannigfaltigkeit unterscheidbarer Triebfedern zur Polyphonie menschlicher Daseinsthematik formt. Wenn seelisches Leben eine Ganzheit, eine unitas multiplex im Sinne W. Sterns ist und andrerseits die Triebfedern, wie McDougall ausdrücklich sagt, »die eigentliche Grundlage unseres gesamten Seelenlebens sind«, dann müßte eine Aufgliederung der Triebfedern das menschliche Sein als polyphones Ganzes erkennbar werden lassen.

Weit mehr als bei McDougall entspricht dieser Forderung die Aufgliederung der Triebfedern bei Pfänder und Klages. Pfänder[5] teilt die Strebungen ein in transitive, deren Ziele jenseits der eigenen Seele liegen, und in reflexive, die darauf abzielen, in der eigenen Seele etwas zu verwirklichen. Im Rahmen dieser Zweigliederung erscheinen u. a. Hab- und Abwehrtrieb, Leistungstrieb, Tätigkeitstrieb, Machttrieb und Selbstwertstreben. — Auch Klages[6] gibt eine umfassende zunächst horizontale Zweiteilung der Triebfedern: nämlich in solche der Bindung an das Ich und in solche der Lösung vom Ich, eine Unterscheidung, die dann eine vertikale Unterteilung erfährt in vitale, seelische und geistige Triebfedern.

Neben den monothematischen und den polythematischen Theorien der seelischen Antriebskräfte gibt es noch eine dritte, die man als *athematische* bezeichnen kann. Sie anerkennt zwar eine Vielheit von Triebregungen, erklärt aber eine Spezifizierung und systematische Gliederung dieser Mannigfaltigkeit für unmöglich. So kommt Gehlen zu einer »Ablehnung der Trieblehren«, die Machttrieb, Egoismus, libido, Nachahmungstrieb, Wiederholungstrieb, Entäußerungstrieb, Bewegungstrieb, Formtrieb, Zerstörungstrieb und vieles andere unterscheiden.[7] Gehlen rechtfertigt diese Ablehnung durch die Tatsache, daß in solchen Unterscheidungen die Antriebsthematik als bleibende Eigenschaft gesetzt wird, während sie in Wirklichkeit bei unseren aktuellen Handlungen durch die jeweils gegebene Situation und die konkreten Weltinhalte bestimmt wird und in den verschiedenen Lebenslagen verschiedene Eigenschaften entwickelt.

Ein anderes Argument ist es, mit dem J. Rudert die Behauptung stützt, »daß es ein System von menschlichen Triebfedern nicht geben kann«.[8] Rudert verweist auf das, was er die Kulissenhaftigkeit der Triebziele nennt. Wenn wir — so argumentiert er — etwa vom Nahrungstrieb sprechen, dann bezeichnen wir die Nahrung als das eigentliche Triebziel. Wir können aber ebensogut sagen: das Triebziel ist nicht die Nahrung als Gegenstand, sondern das Verzehren als Vorgang oder das Sattwerden als Zustand. In solcher Weise, so sagt Rudert, öffnet sich, wenn wir im konkreten Fall nach dem Ziel eines Strebens fragen, hinter diesem Ziel ein Hintergrund, der als eigentliches Ziel angesprochen werden kann. Aber wenn wir dieses Ziel wiederum auf seine Eigentümlichkeit prüfen, dann ergeht es uns genau so, d. h. es rückt etwas in den Blick, was nun neuerdings als Triebziel angesprochen werden kann. Dieser Prozeß kommt nie zu Ende: das, was ich als

[5] A. Pfänder, Die Seele des Menschen, 1933

[6] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde, 1948

[7] A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, S. 374

[8] J. Rudert, Zum Problem der Antriebe und Triebe des Menschen, Z. f. ang. Psych., Bd. 63

Ziel in den Blick bekomme, bleibt immer nur Vordergrund, Kulisse. Die Triebziele sind ineinander geschachtelt wie die Schalen einer Zwiebel.
Der Rudertsche Begriff der Kulissenhaftigkeit und der Einschachtelung ist zweifellos glücklich gewählt. Er weist gerade darauf hin, wovon schon die Rede war, nämlich auf die Aussichtslosigkeit des Bemühens, die Antriebserlebnisse nach der Mannigfaltigkeit ihrer konkreten Ziele zu gliedern. Aber kulissenhaft bleiben die Ziele nur, solange wir uns im Bereich der Motivation bewegen, die uns im Selbsterleben gegeben ist, d. h. also solange wir fragen, was von uns als das eigentliche Ziel erlebt wird. Es ist richtig, daß von dieser Sicht aus keine Gliederung der Strebungen gewonnen werden kann. Anders jedoch liegen die Dinge, wenn wir uns darauf besinnen, daß einerseits die Strebungen den Angelpunkt des seelischen Lebens bilden und andrerseits dieses seelische Leben ein Prozeß ist, in dem sich unser auf die Welt entworfenes Dasein von der Geburt bis zum Tode entfaltet und verwirklicht. Wenn diese beiden Voraussetzungen stimmen, dann müßte es möglich sein, die Strebungen über das je und je erstrebte, von Situation zu Situation wechselnde konkrete Ziel hinaus auf die Thematik dessen zurückzuführen, als was sich das menschliche Dasein zu verwirklichen sucht. Die durch die konkreten Triebziele bestimmten Antriebserlebnisse sind dann das Wie und Wodurch dieser Verwirklichung.
Mit dieser Betrachtungsweise treten wir aus der subjektiv-innerseelischen Erfahrung heraus und beziehen einen neuen Standort, der seine Pointe darin hat, daß jene subjektiv-innerseelische Erfahrung vor den Hintergrund der Frage gestellt wird, was sie über das Dasein des Menschen in der Welt und im Zusammenhang mit ihr zu besagen habe. Wir fragen also *anthropologisch*. Man könnte diesen Standpunkt auch metapsychologisch nennen, weil er zwar ausgeht von der subjektiv-innerseelischen Erfahrung, diese aber über sich hinaus zu interpretieren sucht als Tatsache des menschlichen Seins in und mit der Welt.
In dieser anthropologischen Blickrichtung wird das Phänomen des Nahrungstriebes, an dem die Kulissenhaftigkeit der Triebziele veranschaulicht wurde, thematisch eindeutig. Solange wir es intrapsychisch in seiner Motivation befragen, bleiben die angebbaren Triebziele kulissenhaft und vordergründig. Erlebtes Triebziel ist dann sowohl das je und je verschiedene Nahrungsmittel als auch der Vorgang des Verzehrens und der dahinterstehende Zustand der Sättigung. Wenn wir aber fragen, was der Nahrungstrieb über die Wirklichkeit des menschlichen Daseins und seine Verwirklichung in der Welt auszusagen hat, dann zeigt es sich, daß die nicht mehr reduzierbare Thematik des Nahrungstriebes das biologische in-Form-sein ist. Als biologisch-kreatürliches Wesen hat der Mensch die Tendenz, sich am Leben zu erhalten, also das, was wir als Selbsterhaltungstrieb zu bezeichnen gewohnt sind. Der sogenannte Nahrungstrieb, der hier und jetzt,

zu gewissen Zeiten und gewissen Gegenständen gegenüber wirksam wird, ist lediglich eine Erfüllungsform der biologischen Belange, um die es im Selbsterhaltungstrieb geht und denen sich auch der geistigste Mensch nicht entziehen kann. Und wenn wir nun noch einmal auf Gehlens Ablehnung einer Spezifizierung der Triebfedern zurückkommen, dann ist folgendes zu sagen: den Angelpunkt der gesamten Anthropologie Gehlens bildet die These, daß der Mensch ein Mängelwesen ist, das die Welt durch Eigentätigkeit in Möglichkeiten der Lebensfristung umzuarbeiten hat, wobei dann Handeln und Denken wie überhaupt alle seelischen Funktionen des Menschen lediglich als Vollzüge der Kompensation seiner biologischen Mängelhaftigkeit interpretiert werden. In dieser rein biologischen Sicht wird aber – ausgesprochen oder unausgesprochen – der biologisch-kreatürliche Selbsterhaltungstrieb zum Urtrieb gerade des menschlichen Seelenlebens gemacht und der Standpunkt einer monothematischen Triebtheorie bezogen, für die es nun freilich überflüssig wird, eine weitere Differenzierung der Strebungen vorzunehmen, weil die Mittel der Selbsterhaltung und die auf diese Mittel gerichteten Strebungen außerordentlich mannigfaltig sind und von Situation zu Situation wechseln. Wobei dann allerdings die grundsätzliche Frage auftaucht, ob der Mensch im Hinblick auf das, was sich seelisch in ihm vollzieht, einzig und allein auf die Thematik der biologischen Selbsterhaltung festgelegt werden kann.

3. DIE ARTEN DER ANTRIEBSERLEBNISSE

Es soll nun versucht werden, in der gekennzeichneten anthropologischen Fragestellung und Blickrichtung eine Gliederung der Antriebserlebnisse zu entwerfen. Es wird also davon ausgegangen, daß die Antriebserlebnisse Vollzugsformen sind, in denen sich das menschliche Dasein zu verwirklichen sucht, und die Frage gestellt, ob sich die aufweisbaren Strebungen zu Gruppen zusammenfassen lassen, in denen eine je besondere Thematik des menschlichen Daseins erkennbar wird, und zwar im Hinblick auf die Frage, was dieses Dasein ist bzw. an Möglichkeiten des Seins enthält.
Es steht außer Frage, daß der Mensch in der untersten Schicht seines Seins Teilhaber jenes Lebens ist, das noch keinen Eigennamen hat, das noch nicht das Leben dieses oder jenes bestimmten Wesens ist, sondern der anonyme Seinsgrund, der durch alle Einzelwesen hindurchgeht und sie trägt. Schopenhauer bezeichnet diesen Seinsgrund als »Wille«, Bergson nennt ihn »élan vital«. Dieses anonyme, noch unspezialisierte Leben ist auch im Menschen wirksam. Es äußert sich als *Lebensdrang*, als »Werdelust« (Goethe), als Drang, überhaupt da zu sein und des Lebens als eines Prozesses inne zu werden, zu erleben, daß man lebt, noch gleichgültig dagegen, was und wie man lebt. Es ist schlechthin die Gnade des Daseins, die im Lebensdrang

gesucht und schon im Atmen und im Innesein des Pulsschlages gefunden wird. In Dostojewskijs »Raskolnikow« findet sich eine Stelle, die genau das zum Ausdruck bringt, was unter dem Lebensdrang zu verstehen ist. »Wo habe ich, dachte Raskolnikow ... wo habe ich es gelesen, wie ein zum Tode Verurteilter eine Stunde vor seinem Tode spricht oder denkt, daß, wenn er irgendwo auf einer Höhe, auf einem Felsen und auf einem schmalen Streifen, wo er bloß seine beiden Füße hinsetzen könnte, leben sollte – umgeben von Abgründen, vom Ozean, von ewiger Finsternis, ewiger Einsamkeit und ewigem Sturm – und so, auf diesem ellenbreiten Streifen stehend, sein ganzes Leben, tausend Jahre, eine Ewigkeit verbringen müßte –, daß es besser sei, so zu leben, als sofort zu sterben! Nur leben, leben! Wie, ganz gleich! – bloß leben ... Wie wahr!« Was das Leben, das im Erleben zur Welt und zu sich selbst erwacht ist, will, das ist – vor aller Spezialisierung auf konkrete, in der Welt gelegene Antriebsziele – zunächst nichts anderes als leben, so, wie es Meister Eckehart einmal ausgedrückt hat: »Fragtest du das Leben tausend Jahr, warum lebest du, es antwortete: ich lebe darum, daß ich lebe.« Das Leben will dasein, will Gegenwärtigkeit haben und in dieser Gegenwärtigkeit seiner selbst inne werden. Dieser noch nicht auf einzelne Ziele spezialisierte Lebensdrang ist es auch, der nach der Lehre Buddhas die Wesen von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt und den zu töten der Weg zur Erlösung ist.[9]

Nun wissen wir freilich, daß der Lebensdrang sich selbst aufgeben und in sein Gegenteil verwandeln kann. Er kann umschlagen in den Wunsch zum Tode, zum Nichtmehrsein. So in den Gefühlsregungen der Schwermut und der Verzweiflung, von denen später die Rede sein wird. In ihnen verkehrt sich der Lebenstrieb als Drang, der Gnade des Daseins teilhaftig zu sein, in den Wunsch, in die Gnade des Nichtseins aufgenommen zu werden. Aber gerade diese Tatsache beweist, daß wir den Lebensdrang als ursprüngliche und selbständige Triebkraft des seelischen Lebens aufzufassen haben. Sie ist auch im Menschen wirksam und entfaltet ihre Dynamik und Thematik in verschiedenen Formen, die sich zusammenfassen lassen unter den Begriff der »Antriebserlebnisse des *lebendigen Daseins*«, womit eine erste Gruppe der strebungsdynamischen Vorgänge charakterisiert ist. Und da Antriebserlebnisse immer Wertgerichtetheiten sind, so stellen auch die Werte, um die es in den Antriebserlebnissen des lebendigen Daseins geht, eine besondere Gruppe dar. Sie sollen im folgenden als »*Lebenswerte*« bezeichnet werden.

Nun ist aber dem Menschen sein Dasein nicht nur gegeben als Potenz des vorindividuellen anonymen Lebens. Es gehört zu seiner Wirklichkeit, daß er sein Dasein leben muß als eines der unzähligen Einzelwesen, in denen

[9] Vgl. A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, 1935

sich das Leben konkretisiert. Zu der Weise seiner Existenz gehört wesentlich sein Hineingestelltsein als individuelles Selbst in die Umwelt. Er muß sein Leben führen und verwirklichen je und je als Einzelwesen, als Kreatur im Horizont einer Umwelt, ohne die er – nach dem Gesetz der Kommunikation – nicht leben kann, die er braucht, um sich als Einzelwesen zu verwirklichen, zu entfalten und zu erhalten.

Aus dieser Situation entspringt eine Reihe von Antriebserlebnissen, denen es thematisch um die Belange des Einzelwesens geht und die sich terminologisch zusammenfassen lassen unter dem Titel der »Antriebserlebnisse des *individuellen Selbstseins*«. Auch die Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins vollziehen sich im Einzelwesen. Aber sie empfangen ihre Thematik nicht aus der Tatsache des Einzelseins. Es ist nicht das individuelle Selbstsein, das in ihnen seinen Anspruch erhebt, sondern das Leben, das auch durch die Einzelwesen hindurchgeht. Die Antriebserlebnisse des individuellen Selbstseins – es gehören dazu Selbsterhaltungstrieb, Egoismus, Machtwille sowie das Streben nach Anerkennung und Geltung – erhalten dagegen ihre Thematik eben aus der Situation, in der sich das Einzelwesen gegenüber seiner Umwelt befindet. Die Werte, um die es ihnen geht, werden hier als »*Bedeutungswerte*« bezeichnet.

Wenn es nun auch bei einem summarischen Blick auf die Erfahrungen des Alltags den Anschein hat, als ob der Mensch nach nichts anderem strebe als nach Werten des lebendigen Daseins und solchen des individuellen Selbstseins, so muß doch anerkannt werden, daß es noch eine dritte Gruppe menschlicher Strebungen gibt, die als solche des »*Über-sich-hinaus-seins*« bezeichnet werden sollen. Sie sind die Umkehrung und Gegenbewegungen der Strebungen des individuellen Selbstseins. Wenn der Mensch in den letzteren in eine gewisse Isolierung, Abgehobenheit und Gegenstellung zu Umwelt und Mitwelt tritt, so wird diese Isolierung wieder durchbrochen und aufgehoben in den Antriebserlebnissen des »Über-sich-hinaus-seins«. Ihre Ziele sind Wertsachverhalte und Wertwesenheiten, die als eigenbedeutsam im Horizont der Welt stehen. Die Werte, um die es in ihnen geht, sollen hier als »*Sinnwerte*« bezeichnet werden. Sind die Antriebserlebnisse des individuellen Selbstseins gerichtet auf die Verfestigung des Einzeldaseins in Abhebung gegen die Folie der Umwelt und Mitwelt, so haben die Strebungen des Über-sich-hinaus-seins das Ziel, dem menschlichen Dasein den Horizont einer Welt zu geben, durch die es seine eigene Sinnerfüllung findet. In den Strebungen des individuellen Selbstseins nimmt der Mensch die Welt für sich in Anspruch, in denen des Über-sich-hinaus-seins stellt er sich in ihren Dienst. Er sucht in ihnen sein Dasein zu verwirklichen als sinnvoll und gliedhaft eingebunden in den Weltzusammenhang und als bezogen auf ihn. Sie sind deshalb verbunden mit Tendenzen des Einsatzes und der Hingabe.

In den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins offenbart sich eine dritte Seite der Wirklichkeit des Menschen. Er ist nicht nur Träger jenes vorindividuellen, anonymen Lebens, von dem die Welt erfüllt ist und das auch die Pflanze trägt. Er ist nicht nur wie auch das Tier Kreatur, individuelles Daseinszentrum, das für sich zu sorgen hat. Er allein ist auch das Wesen, das über sich als Individuum hinaus zu sein, das über sich selbst hinaus zu fragen und zu suchen vermag, ja dessen eigentliches Wesen sich gerade darin offenbart. Die vorindividuelle Lebendigkeit teilt er mit der Pflanze, das individuelle Dasein hat er – in seiner Grundthematik – mit dem Tier gemeinsam, im Über-sich-hinaus-sein aber erweist er sich als Wesen besonderer Art. Und wenn wir fragen, welchen Titel wir dieser Art geben sollen, dann wird man nicht umhin können, hier den Begriff des »*Geistigen*« anzuwenden. Denn Geist bedeutet – vom Menschen her gesehen – Über-sich-hinaus-sein, Transzendenz, mögliche Teilhabe an dem, was jenseits des individuellen Seins und seiner Belange gelegen ist. Und eben diese geistige Wesensseite des Menschen entfaltet sich in den Antriebserlebnissen des Über-sich-hinaus-seins. Sie sind abgestimmt auf *Teilhabe*. Der Mensch bezieht in ihnen sein Dasein auf die Welt und gewinnt so jene Einheit mit ihr wieder, aus der er durch die Strebungen des individuellen Selbstseins heraustritt. Er gewinnt sie zurück, freilich nicht mehr als eine durch die Natur gegebene, gleichsam naive Einheit, sondern als etwas, das ihm aufgegeben ist, als etwas, das es zu verwirklichen gilt.

Somit ist also die Mannigfaltigkeit der menschlichen Antriebserlebnisse auf eine dreifache Thematik zurückgeführt: auf die Thematik des lebendigen Daseins, die des individuellen Selbstseins und die des Über-sich-hinaus-seins. Die damit gegebene Ordnung stellt zugleich eine Stufenfolge der Entwicklung dar. Es wird sich zeigen, daß sich das Leben des Kindes zunächst als reine Lebendigkeit entfaltet im Drang nach Bewegung und nach dem Genuß des Behagens, daß sich erst allmählich die seelischen Regungen des Egoismus, des Machtstrebens und des Geltungsdranges entwickeln, die der spezielleren Thematik des individuellen Selbstseins dienen, und daß erst in der Reifezeit die geistige Antriebsthematik des Über-sich-hinaus-seins zur vollen Entfaltung kommt. Dabei ist es aber keineswegs so, daß jede entwicklungsgeschichtlich frühere Stufe durch die nachfolgende beseitigt oder ersetzt würde. Es ist nicht so, daß die Thematik des Daseinsdranges erlischt, wo die des individuellen Selbstseins einsetzt, und diese wiederum verschwindet, wenn sich die des Über-sich-hinaus-seins entfaltet. Vielmehr geht jede vorausliegende Entwicklungsstufe der Antriebsthematik in die neue mit ein. In jeder der drei Antriebsgruppen erscheint eine andere Seite der menschlichen Wirklichkeit; die drei Seiten zusammen aber machen das Ganze des vollausgezeugten seelischen Seins aus, so daß wir in einem Gleichnis von einer Polyphonie der Strebungen sprechen können.

Die bis jetzt getroffene Dreigliederung ist ein allgemeines Ordnungsschema, innerhalb dessen die in der Erfahrung gegebene Mannigfaltigkeit möglicher Antriebserlebnisse ihren Platz finden soll. Wie weit dies möglich ist, wird sich zeigen, wenn wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die einzelnen Erscheinungsformen der bisher allgemein charakterisierten Gruppen der Antriebserlebnisse richten.

A) Die Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins

Es wurde schon gesagt, daß der im Menschen wirksame Lebensdrang sich in verschiedenen Formen verwirklicht, die unter dem Titel »Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins« zusammenzufassen sind. Sie haben ihr Gemeinsames darin, daß sie das Innewerden des Lebens in der Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit und Dynamik seines Vollzuges zum Ziele haben. Man könnte auch sagen: was in ihnen gesucht wird, das ist die »Lebendigkeit« des Lebens. Das ist nur scheinbar ein Pleonasmus, d. h. die Verdoppelung eines und desselben Begriffes. Wir reden ja auch vom »lebendigen Leben« und wollen mit dem Worte »lebendig« nichts anderes zum Ausdruck bringen, als das »Pathos« der Lebendigkeit, als jene Dynamik und Prozessualität, die dem Leben eigen ist, noch ganz abgesehen von seinen inhaltlichen Leistungen, die in der Selbstgestaltung, Selbstentfaltung und Selbsterhaltung verwirklicht werden. Es ist das *Pathos der Lebendigkeit*, das in den Strebungen des lebendigen Daseins gesucht und in ihrer Erfüllung gefunden wird.

a) Der Tätigkeitsdrang

Zu den Antriebserlebnissen des lebendigen Daseins gehört zunächst der *Tätigkeitsdrang*. Denn Leben ist immer Bewegung und zwar Selbstbewegung, während der Tod als Negation des Lebens Bewegungslosigkeit und Starrheit ist. Daraus versteht es sich, daß das beseelte Einzelwesen, sofern sein Dasein im Zeichen der Lebendigkeit steht, auch die Urfunktion des Lebens, die Selbstbewegung zu entfalten sucht. Eben dies geschieht im Tätigkeitsdrang, dem es um Tätigkeit um ihrer selbst willen als reiner Funktion des Lebens geht. Wir finden ihn am reinsten ausgeprägt beim Kleinkind. Solange es noch nicht gehen kann, erfüllt sich sein Tätigkeitsdrang im Spiel der Finger und Hände, im Strampeln der Beine und im Lallen, in dem es lediglich um die Betätigung der Stimmorgane geht. In der weiteren Entwicklung äußert sich sein Tätigkeitsdrang in dem Bedürfnis nach Laufen und Springen. Wenn ein gesundes vierjähriges Kind aus der Etagenwohnung auf die Straße oder besser auf eine Wiese oder in den Wald kommt, dann läuft es in überschießendem Bewegungsdrang hin und her

wie ein Hund, der lange an der Leine festgelegt war. Alle diese Äußerungen sind solche des Tätigkeitsdranges, dieser selbst aber nichts anderes als ein Teiltrieb des Lebensdranges, sofern er seine Erfüllung eben in der Tätigkeit sucht und findet. Das, worum es hier geht, ist das Tätig- und In-Bewegung-sein, in dem das Leben als Ursachverhalt des Daseins seine Kraft entfaltet. Wenn die Erfahrung zeigt, daß Kinder und Jugendliche ein weit größeres Bedürfnis nach Bewegung und Tätigkeit haben als Erwachsene und das Bedürfnis nach Ruhe mit fortschreitendem Alter zunimmt, so entspricht dies genau der Minderung an Lebendigkeit überhaupt, an Lebenskraft, die ja, je älter der Mensch wird, desto mehr zurückgeht, bis sie im natürlichen Tod zum Erlöschen kommt.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es bei diesem Tätigsein thematisch nicht um die Verwirklichung einer Leistung geht. In der Leistung handelt es sich um das Ergebnis einer Tätigkeit, um eine Objektivierung, um einen Sinnwert, den wir der objektiven Welt hinzufügen. Natürlich gibt es auch Antriebserlebnisse, die thematisch auf solche Leistungen gerichtet sind und diese Leistungen nur auf dem Wege über die Tätigkeit erreichen können. Aber sie gehören nicht mehr zur Antriebsthematik des reinen Lebendigseins, sondern zu jener entwicklungsgeschichtlich späteren Gruppe von Strebungen, die wir als solche des Über-sich-hinaus-seins bezeichnet haben. Das, worum es im Tätigkeitsdrang als einem Teiltrieb des Lebensdranges thematisch geht, ist ein Lebenswert, nämlich die Tätigkeit um ihres funktionellen Eigenwertes willen, in der das Leben seine Potenz der Selbstbewegung entfaltet. Im Leistungsstreben dagegen geht es um einen Sinnwert. Es findet seine Erfüllung und Verwirklichung in dem, was wir Arbeit nennen, während der Tätigkeitsdrang, den wir beim Kleinkind in reiner Form ausgeprägt finden, sich im *Spiel* verwirklicht. Mit dem Begriff des Spiels meinen wir ja nichts anderes als Tätigkeit um ihrer selbst willen, als freie Entfaltung von Kräften des Lebens. Wenn K. Bühler davon spricht, daß das Spiel von »*Funktionslust*« begleitet sei, so ist dies die genaue Kennzeichnung des Wertes, den die Tätigkeit als Lebensfunktion besitzt. Überall da, wo der Mensch spielt – und er tut es am meisten in der Kindheit – gelangt das Leben in seiner Fähigkeit der freien Bewegungsentfaltung zur Wachheit des Erlebens. Das Spiel ist also nichts anderes als eine Vollzugsform des Tätigkeitsdranges und der Tätigkeitsdrang ein Teiltrieb des Lebensdranges.

In charakterologischer Hinsicht ist zu sagen, daß jeder Mensch ein bestimmbares Maß von Tätigkeitsdrang hat. Wenn wir von beschaulichen Naturen sprechen, kennzeichnen wir den wirksamen Tätigkeitsdrang als gering. Wenn es für solche Menschen – wie überhaupt für jeden Menschen – auch unmöglich ist, in absolutem Sinne untätig zu sein, so beschränkt sich ihre spontane Tätigkeit doch auf ein Mindestmaß. Es genügt ihnen im großen

und ganzen, die Welt geschehen zu lassen. Andrerseits gibt es Menschen eines besonders gesteigerten Tätigkeitsdranges, zu denen offenbar Lavater gehörte. Goethe sagt von ihm: »Zur Beschaulichkeit war er jedoch nicht geboren ... er fühlte sich vielmehr mit allen seinen Kräften zur Tätigkeit, zur Wirksamkeit gedrängt, so daß ich niemand gekannt habe, der ununterbrochener handelte als er.«[10] Wenn wir einen Menschen durch das Vorherrschen des Tätigkeitsdranges charakterisieren, wollen wir lediglich sagen, daß er der Dynamik seines Daseins im Tun inne zu werden strebt, daß er sich immer beschäftigen muß und sich zu schaffen macht, ohne Absicht auf eine Leistung, sondern lediglich um des funktionalen Eigenwertes der Tätigkeit willen, deshalb also, weil er nicht untätig sein kann.
In der umschriebenen Thematik zeigt sich der Tätigkeitsdrang oft auch als Betriebsamkeit, wobei sogleich anzumerken ist, daß »Betriebsamkeit« einen Verhaltensbegriff darstellt. Und das will besagen, daß der Tätigkeitsdrang lediglich eine mögliche seelische Wurzel der Betriebsamkeit ist. Sie kann aber auch andere Hintergründe haben. Sie kann aus einer inneren Leere kommen und eine Flucht vor sich selbst darstellen oder ein Versuch sein, sich wichtig zu machen und Geltung zu verschaffen.
Der Tätigkeitsdrang wurde aus der Selbstbewegung als einer Urfunktion des Lebens verständlich gemacht. Er ist dem Ausatmen vergleichbar. Im erlebten Bedürfnis nach Tätigkeit sucht sich die Lebendigkeit auszuatmen. Wie aber dem Ausatmen das Einatmen polar zugeordnet ist, so sucht die Lebendigkeit sich zu verwirklichen und ihrer selbst inne zu werden nicht nur im zentrifugalen Sichauswirken durch Bewegung und Tätigkeit, sondern auch in einem zentripetalen Auf-sich-einwirken-lassen, d. h. im Erleben von Innenzuständen. Wir können diesen Rhythmus der Lebendigkeit als *Äußerung* und *Innerung* bezeichnen und haben nun zu fragen, welche Formen der Lebensdrang annimmt, sofern die Lebendigkeit nicht nur auf dem Wege der Äußerung, des Tätigkeitsdranges sich zu verwirklichen und ihrer selbst inne zu werden sucht, sondern auch auf dem Wege der Innerung, also dadurch, daß sie sich affizieren und in sich bestimmte Zuständlichkeiten hervorrufen läßt (vgl. Abb. 4, S. 146).

b) Das Genußstreben

Die Formen, in denen diese zentripetale Richtung des Lebensdranges auftritt, sind bestimmt durch die verschiedenen Qualitäten der Zuständlichkeit, in denen das Pathos der Lebendigkeit erfahren wird.
Die entwicklungsgeschichtlich früheste Form ist das Streben nach *Genuß*, nach dem Lebenswert der *Lust*. Hier findet der in vager Verallgemeinerung

[10] Goethe, Dichtung und Wahrheit, 3. Teil, 14. Buch

zur Kennzeichnung jeglicher Antriebsthematik mißbrauchte Begriff der Lust seine berechtigte Anwendung.

In welch hohem Maße schon das Kleinkind von der Thematik des Genießens, der Lust beherrscht wird, zeigt sein Ausdruck des Behagens, wenn es in der Wärme seines Bettes geborgen ist, wenn es die Flasche bekommen hat und gesättigt ist, oder sein Ausdruck des Vergnügens beim Erklingen einer Spieldose oder bei besonderen Farben und Lichteffekten, die sich ihm darbieten. Daß schon im Kleinkind eine Antriebsrichtung auf solches Genießen wirksam ist, das zeigt ferner auch die Tatsache, daß es gegen unangenehme, den Innenvorgang des genießenden Behagens und behaglichen Genießens störende leibliche Zustände mit Schreien oder Greinen protestiert — so etwa, wenn es in der Nässe liegt oder durch unangenehme Geräusche oder Lichteffekte gestört wird.

Die Antriebsthematik des Genießens erfährt im Laufe der Entwicklung naturgemäß verschiedene Differenzierungen und zwar auch dann noch, wenn neben die Thematik des lebendigen Daseins auch die des individuellen Selbstseins und die des Über-sich-hinaus-seins getreten sind. In den ersten Lebenswochen sind es noch ausschließlich die leiblichen Zustände, die der Mensch erlebend genießt. Mit fortschreitender Entwicklung verfeinern sich die erstrebten Genüsse. Neben die Genüsse des Gaumens bei Essen und Trinken treten die der höheren seelischen Funktionen. So ist für den Erwachsenen der Witz, für manchen die Geistreichelei ein intellektueller Genuß, dessen Wert in der Funktionalität des Denkens erlebt wird. Und wenn wir ferner vom ästhetischen Genuß sprechen, so ist das Gemeinsame, das in all diesen Fällen die einheitliche Rede vom Genuß rechtfertigt, die Tatsache, daß in einem Auf-sich-wirken-lassen die Lebendigkeit hier des Geistes, dort der Sinne erfahren wird, also der Lebensdrang im Innesein reiner Funktionalität seine Erfüllung findet. Im übrigen sei ausdrücklich gesagt, daß der Genuß lediglich eine Komponente des ästhetischen Erlebens und dieses keineswegs ausschließlich als Genuß zu verstehen ist.[11] — Wo es dem Genußstreben thematisch lediglich um das Innewerden rein leiblicher Lustzustände geht, sprechen wir von *Begierde.*

Ohne sich dem Vorwurf des Hedonismus und Eudämonismus auszusetzen, darf man behaupten, daß das Streben nach Genuß eine gleichsam natür-

[11] Lediglich diese Komponente der im Subjektiven bleibenden Affektionen ist es, die durch Kants Ästhetik, seine Theorie vom harmonischen funktionellen Zusammenwirken seelischer Kräfte eine Erklärung findet. Unberücksichtigt bleibt dabei jedoch die Tatsache, daß wir in der ästhetischen Ergriffenheit ein gegenständliches Reicherwerden, eine Ausweitung unseres Werthorizontes erfahren. Gerade an ihr zeigt sich, daß ästhetisches Erleben mehr ist als bloßer Genuß, bloße subjektive Zuständlichkeit.

liche Anlage ist. Der Genuß hat – ebenso wie die rein spielerisch funktionale Tätigkeit – zweifellos eine wichtige Rolle innerhalb des seelischen Haushalts, und zwar im rhythmischen Wechsel mit Arbeit und Anstrengung – eine Rolle, der gegenüber die Haltung der Askese als unnatürlich erscheint.

Eine besondere charakterologische Bedeutung gewinnt das Streben nach Genuß in der Haltung des *Genußmenschen,* für den Genießen höchstes und ausschließliches Ziel des Daseins ist und in dem das natürliche Genußstreben umschlägt in die Steigerungsform der *Genußsucht.* Besinnt man sich auf das seelische Gesamtbild des Genußmenschen, für das übrigens O. Wilde in der Gestalt des Dorian Gray einen exemplarischen Fall geschaffen hat, so wird man in erster Linie herausheben müssen, daß für ihn alle Strebungen des Über-sich-hinaus-seins ausfallen, da sich seine Thematik ja konzentriert auf das Innewerden wechselnder Zuständlichkeiten. Er kennt keine Bindungen an Dinge und Menschen, keine Verantwortung und Verpflichtung ihnen gegenüber. Im Verhältnis zu den Dingen äußert sich diese Einstellung als Ausfall dessen, was wir Leistungsgewissen und Aufgabebewußtsein nennen können. Arbeit und Leistung, Aufgaben und Forderungen, die die Welt stellt, werden abgelehnt. So fehlt es dem Genußmenschen an Anstrengungsbereitschaft, an Strenge und Härte gegen sich selbst; das Mühevolle ist ihm zuwider, Fleiß und Geschäftigkeit sind ihm fremd, er ist von Natur bequem. In seinem Verhältnis zu den Mitmenschen ist der Umstand, daß dem Genußmenschen jedes Bewußtsein einer Verbindlichkeit und Aufgabe fehlt, die zureichende Voraussetzung für Willkür und Launenhaftigkeit, Mitleids- und Lieblosigkeit, wie es gerade in der Gestalt des Dorian Gray deutlich zur Darstellung kommt. Sein Charakterbild zeigt auch in typischer Weise das Verhältnis des Genußmenschen zur Welt des Denkens: im Denken wird nicht der Wahrheitsgehalt, sondern die Eleganz der geistreichen und witzigen Pointe gesucht und gewertet, die spielerische Funktion des Denkens genossen. Ein wichtiger Zug im Gesamtbild des Genußmenschen besteht schließlich darin, daß für ihn die Gefahr der *Langeweile,* der inneren Leere immer in drohender Nähe steht und die Frage der Beschaffung neuer Reize zu einer Grundfrage seiner Lebensführung macht. So ist die Phantasie der Genußsucht eines Nero dauernd damit beschäftigt, sich neue Möglichkeiten zu verschaffen durch Mittel, die rücksichtslos alle Schranken mitmenschlicher Verpflichtung niederreißen. Die für den Genußmenschen zentrale Frage der Reizbeschaffung und Reizerneuerung ist daraus zu verstehen, daß die durch Genußreize ausgelösten Zuständlichkeiten sich immer wieder erschöpfen. Je weniger ein Mensch den Anspruch des Genusses stellt, desto weniger kennt er die Last der Langeweile; in dem Maße, in dem der Arbeits- und Leistungsmensch vom Genußmenschen verschieden ist, ist ihm

auch die Gefahr der Langeweile fremd. Der Genußmensch wird nun von der ihn beherrschenden Triebfeder zu einer gewissen Technik der Reizgewinnung angehalten, aus der die für ihn eigentümliche Unbeständigkeit verständlich wird und die Kierkegaard als »Wechselwirtschaft« folgendermaßen schildert: »Tunlichst den Boden variieren, das ist der eine, beständig sich selbst variieren, das ist der andere und wichtigere Kunstgriff, ja das eigentliche Geheimnis der Wechselwirtschaft.«[12] Dies ist die Anweisung, die Kierkegaard dem Genußmenschen gibt, um sich ständig Möglichkeiten zu verschaffen, den Dingen Reize abzugewinnen und sich eben in der Bewegung des Genusses zu halten. Die Maxime des Genußmenschen ist gerade jener Anweisung entgegengesetzt, die Kant ausspricht, und zwar nicht in asketischer Abwertung des Genusses, sondern in der Einsicht in seine ökonomische Bedeutung für den Gesamthaushalt des seelischen Lebens: »Versage Dir die Befriedigung (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe und dgl.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer ganz entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikuräischen, um einen immer noch wachsenden Genuß im Prospekt zu haben. Dieses Kargen mit der Barschaft deines Lebensgefühls macht dich durch den *Aufschub* des Genusses wirklich reicher, wenn du auch dem Gebrauch derselben am Ende des Lebens größtenteils entsagt haben solltest.«[13] Wer diese von Kant gegebene Lebensregel beachtet, den bezeichnen wir nicht als Genußmenschen, sondern als Genießer, als Epikuräer.

c) Die Libido

Innerhalb der Antriebserlebnisse, die darauf gerichtet sind, des Lebens in erlebten Innenzuständen inne zu werden, steht neben dem Genußstreben, das wir entwicklungspsychologisch schon beim Kleinkind als Drang nach körperlicher Lust anzusetzen haben, eine weitere, durch die besondere Art der erstrebten und erlebten zuständlichen Qualität ausgezeichnete Form. Sie wird am besten bezeichnet durch den von Freud eingeführten Begriff der *Libido*, die im Geschlechtstrieb ihre volle Reife erlangt. Bis zu Freud hat man im Sexus ein Antriebserlebnis gesehen, das erst in der Pubertät zur Entfaltung kommt und an die Funktionsreife der Geschlechtsorgane gebunden ist. Freud jedoch faßt die Form des Geschlechtstriebes, die auf die körperliche Vereinigung mit dem anderen Geschlecht gerichtet ist und biologisch der Fortpflanzung dient, als das Endstadium einer Entwicklung auf, die schon im Säuglingsalter des Menschen beginnt. Nach Freud ist die Richtung des sexuellen Dranges auf körperliche Vereinigung etwas Sekun-

[12] S. Kierkegaard, Ges. Werke, Jena 1914, I 266
[13] I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. § 25

däres, entwicklungsgeschichtlich Spätes. Primär ist der Lebenstrieb des Sexus nichts anderes als der Trieb nach dem Erleben körperlicher Lust von jener besonderen Art, die wir gewöhnlich als *Wollust* bezeichnen. Sie ist aber nicht ausschließlich an die Geschlechtsorgane und ihre biologische Funktionsreife gebunden, sondern tritt auch an anderen Körperorganen auf, vor allem am Mund und an der Analzone. So ist nach Freud das Saugen des Kindes an der Mutterbrust begleitet von körperlicher Wollust am Munde, die Ausscheidung begleitet von Wollustempfindungen an den Ausscheidungsorganen. Das Kind hat einen starken Trieb nach dem Erleben solcher Wollustempfindungen und eben diesen Trieb nennt Freud Libido. Er spricht in diesem Sinne von einer frühkindlichen Sexualität.

Daß wir die Libido dem Lebensdrang – Freud selbst bezeichnet sie als den »Lebenstrieb« schlechthin – zuzurechnen haben, unterliegt keinem Zweifel. Die frühkindliche Libido ließe sich ja mit einigem Recht einordnen in die Thematik des Genußstrebens, wobei es sich um einen Genuß qualitativ besonderer Art handelt. Ist das, worum es dem Genußstreben geht, der Lebenswert der Lust, so geht es der Libido um eine besondere Art der Lust, nämlich die Wollust. Es erscheint jedoch angezeigt, Genußstreben und Libido als Sonderformen des Lebenstriebes zu unterscheiden und zwar deshalb, weil die Libido in ihrer vollen Entfaltung der Geschlechtsreife durch die Richtung auf körperliche Vereinigung im Akte der Zeugung eine qualitative Abwandlung erfährt, die durch den Terminus »Genußstrebe nicht mehr hinreichend erfaßt wird.

Andrerseits erweist sich gerade in der Richtung auf die körperliche Vereinigung der Geschlechter die ausgereifte Libido als Grundform des Lebensdranges. Es war davon die Rede, daß im Lebensdrang das Leben als vorindividueller tragender Grund alles individuellen lebendigen Seins in die Wachheit des Erlebtwerdens tritt. Im Lebensdrang geht es nicht um die Belange der Erhaltung des individuellen Seins, sondern um die Verwirklichung und das Innewerden des Lebens, das sich in den Einzelwesen auszeugt und sie trägt – so, wie das Meer die Schiffe trägt. Dieser Seinsgrund des Lebens ist es, dessen schöpferische Kräfte im Drang der vollausgereiften Libido, im Sexus und seiner höchsten Erfüllung, dem Orgasmus, in die Wachheit des Erlebtwerdens tritt. Es geht im Geschlechtstrieb um die Verwirklichung, Entfaltung und Erhaltung des Lebens, das allem Einzelnen vorgeordnet ist und dieses aus sich entläßt. Der Sexualtrieb ist das Aufbrechen des vorindividuellen anonymen Lebens im Einzelwesen. In der beginnenden Geschlechtsreife und ihrem Antriebserlebnis gelangt das Leben als vorindividuelle anonyme Wirklichkeit mit seinen schöpferischen Kräften zur Wachheit des Sichselbsterlebens.

Phänomenologisch, in seiner Thematik betrachtet, ist also der Sexus vom Genußstreben verschieden. Daß aber andrerseits beide genealogisch zusam-

menhängen, ist durch die Tatsache erwiesen, daß auch in der erreichten Geschlechtsreife der Erlebnisakzent der Libido vom Innewerden der vitalen Kräfte der Zeugung verschoben und an den bloßen Gewinn körperlicher Wollust fixiert sein kann, mit dem die Entwicklung der Libido einsetzt, daß also der Geschlechtstrieb auf ein reines Genußstreben zusammenschrumpfen oder anders ausgedrückt, daß sich das Wolluststreben – etwa in der Onanie – vom Lebenstrieb der Zeugung abspalten und gegen ihn verselbständigen kann.

Die Bedeutung der Libido im Aufbau der Person und für die Ausprägung individueller Wesenszüge aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst der Psychoanalyse Freuds. Wenn man sie der Einseitigkeit des Pansexualismus entkleidet, also der Einseitigkeit jener Theorie, nach der die Libido der Grund- und Urtrieb des seelischen Lebens ist und alle anderen Triebfedern nur als Transformationen (Sublimierungen) zu verstehen sind, dann bleibt immer noch eine Fülle von Einsichten in die lange verkannte, vor allem unbewußte Wirksamkeit der Libido im menschlichen Seelenleben. Vor allem hat die Psychoanalyse gezeigt, welche Rolle für gewisse Eigenarten der Person und ihrer Lebensgestaltung das Schicksal spielt, das die Libido erfährt. Zwischen dem zweiten und fünften Lebensjahr entsteht eine libidinöse Bindung des Knaben an die Mutter, des Mädchens an den Vater. Normalerweise vollzieht sich während der Zeit der Geschlechtsreife, der Pubertät, die Loslösung von den Eltern. Der heranwachsende Mensch wird frei von der libidinösen Triebbeziehung zur Mutter bzw. zum Vater, er wählt sich ein außerhalb der Familie gelegenes Liebesobjekt. Unterbleibt diese Loslösung aus Gründen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, so kann es geschehen, daß die Reifeform des Sexus, die ihre Befriedigung in der körperlichen Begegnung und Vereinigung der Geschlechter sucht und findet, gar nicht erreicht wird. Die Libido bleibt auf einer kindlichen Entwicklungsstufe stehen und an Vater oder Mutter »*fixiert*«, was bei der Frau zur sexuellen Kälte, beim Manne zur Homosexualität führen kann. Es kann aber auch sein, daß zwar der Geschlechtstrieb tatsächlich normal ausreift und seine natürliche Befriedigung in der Vereinigung mit dem anderen Geschlecht sucht, sie aber aus äußeren oder inneren Gründen nicht findet. Dann tritt nach Freud entweder eine Sublimierung ein, die unausgelebte Energie der Libido wird umgesetzt in geistige Betätigung, oder, wenn dies nicht gelingt, erfolgt ein Rückfall und Rückgriff auf die frühkindlichen Betätigungsformen der Libido *(Regression)*, etwa die Onanie, in welchem Falle die gesamte Einstellung zum Leben und zur Welt beeinflußt werden kann.

Es gibt noch eine Reihe anderer Abwegigkeiten und Fehlformen im Gefüge der Gesamtperson, die auf der Wirksamkeit der Libido beruhen. Ein frühkindlicher Eindruck, das Mitansehen sexueller Akte, der Anblick von Entblößungen oder das Erleiden sexueller Angriffe kann zum traumati-

schen Erlebnis werden und sich später in Exhibitionismus, in Sadismus und Masochismus, aber auch in einem Abscheu vor allem Sexuellen auswirken. Ein besonderes Zärtlichkeitsbedürfnis erwachsener Menschen kann darauf beruhen, daß die frühkindliche Libido bei Vater oder Mutter keine Erfüllung gefunden hat, so daß also später gleichsam nachgeholt wird, was früher der Libido versagt wurde.

Auf den ganzen Umfang der Ausstrahlungen einzugehen, die von der Libido auf die Gesamtperson ausgehen, ist hier nicht der Ort. Es muß auf das Schrifttum Freuds hingewiesen werden, dessen Lektüre freilich einer kritischen Besonnenheit bedarf. Wo die wesentlichen Punkte dieser Kritik liegen, wird noch im weiteren Verlauf unserer Darstellung zu sagen sein.[14]

d) Der Erlebnisdrang

Der im Menschen wirksame Drang des Lebens, seiner selbst in erlebten Innenzuständen innezuwerden, hat — neben dem Genußstreben und der Libido — noch eine dritte Variante. In derselben Entwicklungsphase, in der die Libido die Form des geschlechtsreifen Sexus annimmt, tritt noch eine andere Variante des Lebensdrangs in Wirksamkeit, die wir am besten als »*Erlebnisdrang*« bezeichnen. Der Begriff »Erlebnis« verliert hier seine allgemeine Bedeutung. Er ist nicht mehr die Bezeichnung für seelische Inhalte und Vorgänge schlechthin wie in der Rede vom Funktionskreis des Erlebens, sondern er figuriert hier als Titel für jene seelischen Inhalte und Vorgänge, die gemeint sind, wenn wir im vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch davon reden, es sei uns etwas zum »Erlebnis« geworden. Ziel dieses Erlebnisdranges ist es, das Pathos der Lebendigkeit im Erleben von endothymen Innenzuständen gleichviel welcher Art zu erfahren. Dem Erlebnisdrang geht es um das Erleben endothymer Innenzustände um ihres sensiblen, erregenden Gehaltes willen. Die Art der Zuständigkeit, die dabei erstrebt wird, ist dem Erlebnisdrang gleichgültig. Ihm bietet die Sensation der Ekstase, des dionysischen Rausches ebenso Erfüllung wie die Sensation des Abenteuers und der Gefahr, ja die Sensation des Schrecklichen und Grauenvollen. Auch der Schmerz kann im Erlebnisdrang noch als Sensation genossen werden. So spricht Fr. Schlegel in der »Lucinde« von den »Vermischungen und Verschlingungen von Freude und Schmerz, aus denen die Wurzel des Lebens und die Blüte der Empfindung hervorgeht, die geistige Wollust und die sinnliche Seligkeit«.

Dieser Erlebnisdrang erfüllt sich immer in der Begegnung mit der Welt.

[14] Zur Frage der charakterologischen Bedeutung der von Freud aufgezeigten Libido vgl. R. Allers, Medizinische Charakterologie, in: Brugsch und Lewy, Die Biologie der Person, II. Bd. 1931

Dennoch ist er keine Strebung des Über-sich-hinaus-seins. Denn seine Intention geht nicht auf Sinnwerte, auf Inhalte der Welt als in sich bedeutsame Wertsachverhalte und Wertwesenheiten, in denen der Mensch den Horizont seines Daseins findet, sondern auf Lebenswerte, auf Sensationen, auf den Genuß der Zustände, die durch die Berührung mit der Welt ausgelöst werden und in denen das Dasein sich als subjektive Funktionalität des Erlebens wirklich weiß. Das Erleben wird hier zum Selbstzweck und Selbstwert. Der Erlebnisdrang ist auch kein Tätigkeitsdrang, wenngleich er sich – etwa im Drang zum Abenteuer – mit Tätigkeit verbindet. Er ist – auf sein eigentliches Ziel hin betrachtet – keine expansiv-zentrifugale Bewegung, sondern ein intensiv-zentripetaler Vorgang, kein Ausatmen und Sichauswirken des sich selbst erlebenden Lebens, sondern ein Einatmen und Auf-sich-wirken-lassen. Er zielt ab auf das Innewerden wechselnder intensiver Innenzustände gleichviel welcher Qualität, um in ihnen das Pathos der Lebendigkeit zu erfahren.

Als seelischer Grundtrieb erweist sich der Erlebnisdrang, wie schon gesagt, besonders deutlich im Sturm und Drang der Pubertät. Unter den mannigfachen seelischen Wandlungen, die sich beim Übertritt aus der Kindheit in die Zeit der Reife vollziehen, hebt sich ein leidenschaftlicher Erlebnisdrang heraus, was entwicklungspsychologisch damit zusammenhängt, daß der junge Mensch alle Höhen und Tiefen des Erlebens durchmessen will, um seinen innersten Kern, die eigentlichen Möglichkeiten seines Seins zu finden. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die von Nohl mitgeteilte Äußerung eines pubertierenden Knaben, der schreibt, er sehne sich »Tag und Nacht danach, ein tief fühlender und denkender Mensch zu werden« und er »möchte spüren, wie die Gehirnblöcke aneinander krachen und splittern und« seine »Seele sich aufbäumt und fast zerreißt unter den Eindrücken des Schmerzes und der Freude, während in Wahrheit fast alles, ohne großen Eindruck zu machen, an« ihm »vorübergeht und es so zahm bei« ihm »zugeht, wie wenn« er »innerlich an Ketten gebunden wäre, die keine Bewegung zulassen«.[15]

Noch einmal im Verlauf des Lebens, dann nämlich, wenn seine Kurve den Kulminationspunkt überschritten hat und sich der Schwelle des Alters zuneigt, kann der Erlebnisdrang eine gesteigerte Kraft entfalten. Ein Beispiel für viele mag die Gestalt der Leila in Galsworthys Roman »Ein Heiliger« sein. In dem Bewußtsein, nur mehr eine knapp bemessene Zeit der Möglichkeiten als Frau vor sich zu haben, will sie in einer verspäteten Liebe noch einmal erleben, daß sie lebt, und sie will es mit allen Ansprüchen, die eben ein gesteigerter Erlebnisdrang in sich trägt.

Wenn der Erlebnisdrang in solcher Weise gerade in verschiedenen Ent-

[15] Zit. H. Nohl, Charakter und Schicksal, 1938

wicklungsphasen als seelisches Urphänomen in Erscheinung tritt, so ist andrerseits nicht zu übersehen, daß das Maß seiner Wirksamkeit von Mensch zu Mensch sehr verschieden sein kann. Es gibt Naturen, bei denen der Erlebnisdrang nur in einem verschwindenden Minimum vorhanden ist. Vor allem gilt dies für den Arbeitsmenschen, den Menschen des Leistungsstrebens, wie überhaupt alle Strebungen des Über-sich-hinaus-seins eine besondere Wirksamkeit des Erlebnisdranges nicht zulassen. Andrerseits gibt es Naturen, für die gerade der Erlebnisdrang – gesteigert zum Erlebnishunger und zur Erlebnisneugier, zur Sensationssucht und Sensationslüsternheit – kennzeichnend ist als das Grundmotiv ihrer Lebensführung und ihres In-der-Welt-seins. Es sind Menschen, für die der Gehalt ihres Lebens sich darin erschöpft, auf der Klaviatur des Erlebens in tausend Variationen zu spielen. Es kommt ihnen gar nicht an auf objektive Wertgehalte, die wir im Erleben erfahren, sondern auf den rein subjektiven impressionistischen Genuß der Zustandswerte und das in ihnen gelegene Pathos der Lebendigkeit. Die Daseinsformel solcher Menschen der Erlebnissucht gibt Byron in den zugleich als Selbstbekenntnis gemeinten Sätzen: »Empfinden« – gemeint ist das Innewerden endothymer Zuständlichkeiten – »ist der große Sinn unseres Lebens –, zu fühlen, daß wir leben, selbst in der Pein. Es ist die ›nagende Leere‹, die uns zu Spiel, zu Kriegen und Reisen treibt, zu maßlosen, tieferlebten Unternehmungen aller Art, deren größter Reiz die Erregung ist, die unmittelbar aus der Erfüllung quillt.«[16]
Übrigens kommt die Erlebnissucht in zwei grundsätzlich verschiedenen Formen vor und zwar je nach dem Grade der Lebenskraft, mit dem sie sich verbindet. Sie tritt auf sowohl als Äußerung einer elementaren ursprünglichen Vitalität, wie wir sie bei lebensunmittelbaren Naturen finden, als auch bei Menschen brüchig gewordener Lebenskraft. So sieht Nietzsche in der »wollüstigen Ausbeutung des Augenblickes, mit hysterischen Krämpfen und Neigungen zum Furchtbaren« und im »Bedürfnis nach Reizmitteln« typische Zeichen der Dekadenz.[17] Es ist bekannt, welche Rolle Narkotika wie Morphium, Opium, Haschisch und Kokain als Stimulantien im Dienste eines solchen dekadenten Erlebnis- und Reizhungers spielen. Für Menschen des gesteigerten Erlebnisdranges bei brüchig gewordener Lebenskraft ist jenes Abwechslungs- und Umstellungsbedürfnis charakteristisch, für das Kierkegaard die Technik der Wechselwirtschaft empfiehlt. Da jeder durch die Welt vermittelte Eindruck in seinem zuständlichen Reizwert um so eher erlahmt, je geringer die Erlebnisfähigkeit und Erlebnistiefe sind, zeigt der Mensch jener dekadenten Erlebnissucht einen Mangel an Bodenständigkeit, eine Jagd nach Reizen und Sensationen, die aber wie in ein Faß

[16] Zitat bei André Maurois, Byron (deutsche Übersetzung 1930), S. 167
[17] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Band 11, S. 86

Dennoch ist er keine Strebung des Über-sich-hinaus-seins. Denn seine Intention geht nicht auf Sinnwerte, auf Inhalte der Welt als in sich bedeutsame Wertsachverhalte und Wertwesenheiten, in denen der Mensch den Horizont seines Daseins findet, sondern auf Lebenswerte, auf Sensationen, auf den Genuß der Zustände, die durch die Berührung mit der Welt ausgelöst werden und in denen das Dasein sich als subjektive Funktionalität des Erlebens wirklich weiß. Das Erleben wird hier zum Selbstzweck und Selbstwert. Der Erlebnisdrang ist auch kein Tätigkeitsdrang, wenngleich er sich – etwa im Drang zum Abenteuer – mit Tätigkeit verbindet. Er ist – auf sein eigentliches Ziel hin betrachtet – keine expansiv-zentrifugale Bewegung, sondern ein intensiv-zentripetaler Vorgang, kein Ausatmen und Sichauswirken des sich selbst erlebenden Lebens, sondern ein Einatmen und Auf-sich-wirken-lassen. Er zielt ab auf das Innewerden wechselnder intensiver Innenzustände gleichviel welcher Qualität, um in ihnen das Pathos der Lebendigkeit zu erfahren.

Als seelischer Grundtrieb erweist sich der Erlebnisdrang, wie schon gesagt, besonders deutlich im Sturm und Drang der Pubertät. Unter den mannigfachen seelischen Wandlungen, die sich beim Übertritt aus der Kindheit in die Zeit der Reife vollziehen, hebt sich ein leidenschaftlicher Erlebnisdrang heraus, was entwicklungspsychologisch damit zusammenhängt, daß der junge Mensch alle Höhen und Tiefen des Erlebens durchmessen will, um seinen innersten Kern, die eigentlichen Möglichkeiten seines Seins zu finden. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die von Nohl mitgeteilte Äußerung eines pubertierenden Knaben, der schreibt, er sehne sich »Tag und Nacht danach, ein tief fühlender und denkender Mensch zu werden« und er »möchte spüren, wie die Gehirnblöcke aneinander krachen und splittern und« seine »Seele sich aufbäumt und fast zerreißt unter den Eindrücken des Schmerzes und der Freude, während in Wahrheit fast alles, ohne großen Eindruck zu machen, an« ihm »vorübergeht und es so zahm bei« ihm »zugeht, wie wenn« er »innerlich an Ketten gebunden wäre, die keine Bewegung zulassen«.[15]

Noch einmal im Verlauf des Lebens, dann nämlich, wenn seine Kurve den Kulminationspunkt überschritten hat und sich der Schwelle des Alters zuneigt, kann der Erlebnisdrang eine gesteigerte Kraft entfalten. Ein Beispiel für viele mag die Gestalt der Leila in Galsworthys Roman »Ein Heiliger« sein. In dem Bewußtsein, nur mehr eine knapp bemessene Zeit der Möglichkeiten als Frau vor sich zu haben, will sie in einer verspäteten Liebe noch einmal erleben, daß sie lebt, und sie will es mit allen Ansprüchen, die eben ein gesteigerter Erlebnisdrang in sich trägt.

Wenn der Erlebnisdrang in solcher Weise gerade in verschiedenen Ent-

[15] Zit. H. Nohl, Charakter und Schicksal, 1938

wicklungsphasen als seelisches Urphänomen in Erscheinung tritt, so ist andrerseits nicht zu übersehen, daß das Maß seiner Wirksamkeit von Mensch zu Mensch sehr verschieden sein kann. Es gibt Naturen, bei denen der Erlebnisdrang nur in einem verschwindenden Minimum vorhanden ist. Vor allem gilt dies für den Arbeitsmenschen, den Menschen des Leistungsstrebens, wie überhaupt alle Strebungen des Über-sich-hinaus-seins eine besondere Wirksamkeit des Erlebnisdranges nicht zulassen. Andrerseits gibt es Naturen, für die gerade der Erlebnisdrang – gesteigert zum Erlebnishunger und zur Erlebnisneugier, zur Sensationssucht und Sensationslüsternheit – kennzeichnend ist als das Grundmotiv ihrer Lebensführung und ihres In-der-Welt-seins. Es sind Menschen, für die der Gehalt ihres Lebens sich darin erschöpft, auf der Klaviatur des Erlebens in tausend Variationen zu spielen. Es kommt ihnen gar nicht an auf objektive Wertgehalte, die wir im Erleben erfahren, sondern auf den rein subjektiven impressionistischen Genuß der Zustandswerte und das in ihnen gelegene Pathos der Lebendigkeit. Die Daseinsformel solcher Menschen der Erlebnissucht gibt Byron in den zugleich als Selbstbekenntnis gemeinten Sätzen: »Empfinden« – gemeint ist das Innewerden endothymer Zuständlichkeiten – »ist der große Sinn unseres Lebens –, zu fühlen, daß wir leben, selbst in der Pein. Es ist die ›nagende Leere‹, die uns zu Spiel, zu Kriegen und Reisen treibt, zu maßlosen, tieferlebten Unternehmungen aller Art, deren größter Reiz die Erregung ist, die unmittelbar aus der Erfüllung quillt.«[16]

Übrigens kommt die Erlebnissucht in zwei grundsätzlich verschiedenen Formen vor und zwar je nach dem Grade der Lebenskraft, mit dem sie sich verbindet. Sie tritt auf sowohl als Äußerung einer elementaren ursprünglichen Vitalität, wie wir sie bei lebensunmittelbaren Naturen finden, als auch bei Menschen brüchig gewordener Lebenskraft. So sieht Nietzsche in der »wollüstigen Ausbeutung des Augenblickes, mit hysterischen Krämpfen und Neigungen zum Furchtbaren« und im »Bedürfnis nach Reizmitteln« typische Zeichen der Dekadenz.[17] Es ist bekannt, welche Rolle Narkotika wie Morphium, Opium, Haschisch und Kokain als Stimulantien im Dienste eines solchen dekadenten Erlebnis- und Reizhungers spielen. Für Menschen des gesteigerten Erlebnisdranges bei brüchig gewordener Lebenskraft ist jenes Abwechslungs- und Umstellungsbedürfnis charakteristisch, für das Kierkegaard die Technik der Wechselwirtschaft empfiehlt. Da jeder durch die Welt vermittelte Eindruck in seinem zuständlichen Reizwert um so eher erlahmt, je geringer die Erlebnisfähigkeit und Erlebnistiefe sind, zeigt der Mensch jener dekadenten Erlebnissucht einen Mangel an Bodenständigkeit, eine Jagd nach Reizen und Sensationen, die aber wie in ein Faß

[16] Zitat bei André Maurois, Byron (deutsche Übersetzung 1930), S. 167

[17] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Band 11, S. 86

ohne Boden fallen. So wird sein Dasein allenfalls zu einem Feuerwerk von Impressionen, zu einer Aneinanderreihung von Aphorismen des Erlebens. Weil er überall und immer das farbige Spiel von Innenzuständen sucht, diese aber allzubald ermatten, hängt auch über ihm – wie über dem Genußmenschen – dauernd das Damoklesschwert der Langeweile. Und so wird es schließlich für ihn zur Aufgabe des Lebens, sich die Langeweile vom Halse zu halten. Das Leben dieser Menschen bewegt sich im Pendelschlag zwischen Zuständen der Sensation und solchen der Langeweile.

Die Betrachtung der Persönlichkeitsformen, die durch das Vorherrschen des Genußstrebens und des Erlebnisdranges gekennzeichnet sind, könnte die Frage nahelegen, ob das Streben nach Genuß bzw. nach Erleben nicht als Sonderfall der Strebungen des individuellen Selbstseins zu verstehen sei. Auch Jaspers sieht in jedem Genuß letztlich Selbstgenuß.[18] Nun zeigen der Genußmensch und der Mensch des gesteigerten Erlebnisdranges zweifellos in ihrem Verhalten Züge, die wir auch beim Egoisten finden. Dennoch sind Genußsucht und Erlebnisdrang nicht unter die Egoismen einzuordnen; denn diese sind auf Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbsterweiterung gerichtet, der Genußmensch und der Mensch des gesteigerten Erlebnisdranges lassen aber sehr oft die egoistischen Belange außer acht und verhalten

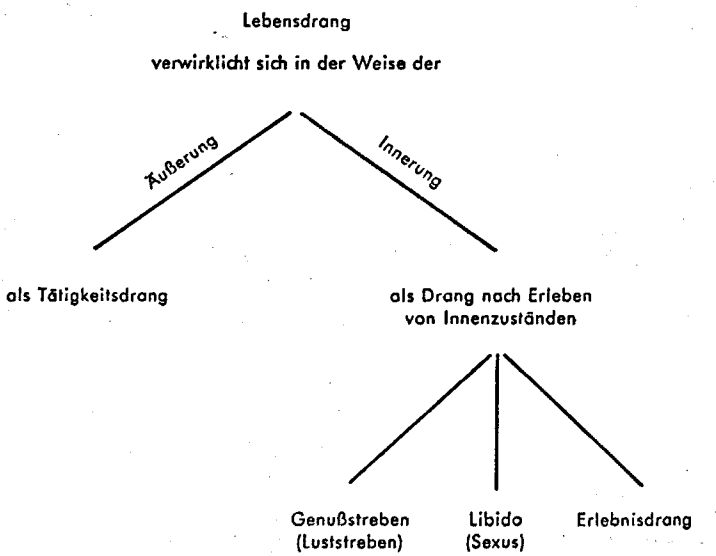

Abb. 4

[18] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1922, S. 93

sich geradezu im Gegensinne. Egoistische Züge können zwar als Auswirkungen der Genußsucht und des Erlebnisdranges auftreten. In der Intention dieser Strebungen wird aber das Dasein gar nicht akzentuiert in seiner spezifischen Abgehobenheit von und in Gegenstellung zu Umwelt und Mitwelt, wie es für die Strebungen des individuellen Selbstseins eigentümlich ist. Vielmehr liegen die Akzente von Genußsucht und Erlebnisdrang lediglich in den subjektiven Gehalten, in denen das Leben als Prozeß, als reine Funktionalität erfahren wird.
So viel über die Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins. Sie empfangen ihre Thematik aus dem Urgrund des Vitalen, des anonymen, vorindividuellen Lebens und entfalten sich auf dem Wege der Äußerung in *zentrifugaler* Richtung als Tätigkeitsdrang und auf dem Wege der Innerung in *zentripetaler* Richtung als Genußstreben, als Libido und als Erlebnisdrang (vgl. Abb. 4).

B) Die Antriebserlebnisse des individuellen Selbstseins

Es wurde schon gesagt, daß dem Menschen sein Dasein nicht ausschließlich gegeben ist als ein vitaler Sachverhalt, daß in ihm nicht nur das vorindividuelle Leben als anonymer Seinsgrund lebendig ist und sich auswirken will, sondern daß er sein Dasein leben muß als ein individuelles Selbst, als eines der unzähligen Einzelwesen, in denen sich das Leben konkretisiert. Aus dieser Situation entspringt eine Reihe von Antriebserlebnissen, denen es um die Belange eben dieses Selbstes geht: die Antriebserlebnisse des *individuellen Selbstseins.*

a) Der Selbsterhaltungstrieb

Die allgemeinste und entwicklungsgeschichtlich früheste Form, in der diese Antriebsthematik auftritt, ist der *Selbsterhaltungstrieb,* der sich in Nahrungssuche und Nahrungsaufnahme, in Angriff, Verteidigung und Flucht zeigt. Wenn bei der Erörterung der Grundmerkmale des Lebens gesagt wurde, daß uns die Vorgänge der Selbstregulierung veranlassen, schon dem erlebnislosen Leben die Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung zuzuerkennen, so ist der Selbsterhaltungstrieb die Form, in der jene Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung im Bereich des seelischen Lebens bei Tier und Mensch erscheint.
Ganz allgemein gesprochen geht es im Selbsterhaltungstrieb um die biologisch-kreatürliche Existenz des Einzelwesens; genauer gesagt darum, sich im Kampf ums Dasein zu behaupten, die nötigen Existenzmittel zu sichern und das eigene individuelle Dasein gegen alle Widerstände, Anfeindungen und Gefährdungen durch Um- und Mitwelt zu sichern. Die Thematik des

Selbsterhaltungstriebes versteht sich also aus dem Lebensgesetz der Kommunikation, aus der Tatsache, daß das lebendige Einzelwesen zu seiner Selbstentfaltung und Selbsterhaltung der Umwelt bedarf, daß es sie braucht und verbraucht, um bestehen zu können. So müssen schon die Lebensäußerungen des kleinen Kindes in der Aufnahme zuträglicher Nahrung und in der Ablehnung des biologisch Unzuträglichen als Anzeichen dafür genommen werden, daß hinter dem Bemerken und Verhalten des Kindes ebenso wie beim Tier ein Antrieb der Selbsterhaltung steht, ein Fragen und Suchen nach dem, was der Selbsterhaltung dient.

In der weiteren menschlichen Entwicklung jedoch nimmt der Selbsterhaltungstrieb Formen der Verwirklichung an, die über die beim Tier gegebenen Elementar- und Primitivformen der Nahrungssuche und Nahrungsaufnahme, des Angriffs, der Verteidigung und der Flucht weit hinausgehen, was in einem Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier begründet liegt. Das Tier findet das, was es zur Erhaltung seines Daseins von der Umwelt benötigt, gleichsam gebrauchsfertig vor. Dabei ist es durch seine Organe des Bemerkens derart in seine Umwelt eingebaut und mit ihr verfugt, daß es nur das wahrnimmt, was es wahrnehmen muß, um sich und seine Gattung am Leben zu erhalten. Seine Merkwelt ist abgeblendet gegen alles, was nicht unmittelbare Bedeutung für seine Lebenserhaltung und Daseinsfristung hat, also weder lebensdienlich noch abträglich ist. Es ist also mit seinen Sinnesorganen, seinem Wahrnehmungsapparat auf bestimmte Ausschnitte der Welt spezialisiert. Das gleiche gilt für seine Organe des Verhaltens und Wirkens. Den Merkorganen korrespondieren Wirkorgane – Waffen des Angriffs und der Verteidigung, Greiforgane des Beutemachens und Bewegungsorgane der Flucht –, die das Tier von Geburt an instand setzen, auf die durch die Merkorgane vermittelten lebenswichtigen Reize in einer Weise zu reagieren, die der Selbst- und Arterhaltung dient. So hat – wie es schon Herder in seiner Abhandlung »Vom Ursprung der Sprache« formuliert – »jedes Tier ... seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt«.

Beim Menschen liegen die Dinge anders. Verglichen mit dem Tier ist er ein Mängelwesen; denn er findet das, was er zur Fristung seines Daseins benötigt, nicht gebrauchsfertig vor, nicht erschlossen durch eine auf das Lebensdienliche eingeschränkte Wahrnehmung. Auch ist er nicht in das Verfügungsfeld der Lebensfristung eingebaut durch spezialisierte angeborene Fertigkeiten. Er muß sich erst in einem langwierigen Prozeß von Einübung und Erfahrung Fertigkeiten erwerben, die ihn zur Führung seines Daseins tauglich machen. So ist der Mensch darauf angewiesen, aus eigener Initiative, selbsttätig und selbständig, auf sich selbst gestellt die Mittel seiner Lebensfristung erst zu schaffen, d. h. die ihm durch seine Sinnesorgane erschlossene Welt zu verarbeiten und umzuschaffen in Zuhan-

denheiten und Dienlichkeiten der Lebensfristung. Und er tut dies aus der Dynamik seines Selbsterhaltungstriebes, der dadurch spezifisch menschliche Formen seiner Verwirklichung findet. Vor allem wird der Intellekt zu einem Vollzugsorgan des Selbsterhaltungstriebes im Erfinden von Werkzeugen und im Finden von Mitteln und Wegen zur Sicherung des Daseins nicht nur durch Beschaffung der notwendigen Nahrung, sondern etwa auch durch Schutz vor Kälte und Gefahr. Aber nicht nur in solchen mittelbaren, gleichsam sublimierten Formen, sondern auch in elementarer und unmittelbarer Weise zeigt sich der Selbsterhaltungstrieb beim erwachsenen Menschen, nämlich in Situationen akuter Lebensgefahr, im Nahkampf des Krieges, bei Raubüberfällen, bei Theaterbränden oder Schiffskatastrophen, wo jeder einzelne nur sich selbst retten will, der Kampf ums Dasein seine aktuelle Form annimmt und der Selbsterhaltungstrieb in unverhüllter Form, gleichsam in höchstem Alarmzustand zutage tritt. André Gide erzählt in den »Falschmünzern« von einer Schiffskatastrophe, bei der die Passagiere sich nur zum Teil in Boote retten konnten. Eines dieser Boote ist bis zum Sinken voll. Als nun einige der Schiffbrüchigen, die noch ungeborgen im Meere schwammen, sich an den Rand des Bootes klammerten und sich in Sicherheit zu bringen suchten, nimmt einer der im Boot befindlichen Männer eine Axt und hackt den Hilfesuchenden die Hände ab, um das Boot von seinem zusätzlichen Ballast zu befreien und vor dem Versinken zu bewahren. Hier kommt der Selbsterhaltungstrieb in seiner ganzen Unverhülltheit eines elementaren Triebes zur Sicht.

b) Der Egoismus

Selbsterhaltungstrieb und Egoismus. — Daß das, was wir als Egoismus bezeichnen, in engem Zusammenhang mit dem Selbsterhaltungstrieb steht, ist einsichtig. Der Egoismus ist darauf gerichtet, Umwelt und Mitwelt für sich in Anspruch, in Besitz und Gebrauch zu nehmen und zu verbrauchen, um sie damit der Festigung und Ausweitung des eigenen individuellen Daseins im Lebenskampf nutzbar zu machen und das Dasein zu sichern. Motto des Egoismus ist das Für-sich-haben-wollen. Die spezifischen Werte des Egoismus sind die des Nützlichen und des Zuträglichen. Die Nahrungsaufnahme, das Verschlingen, die Einverleibung ist gleichsam die Urgeste des Egoismus.

Aus all dem geht deutlich genug hervor, daß der Egoismus genealogisch mit dem Selbsterhaltungstrieb zusammenhängt und gleichsam eine Sprossungsform des Selbsterhaltungstriebes darstellt. Dennoch geht es nicht an, Selbsterhaltungstrieb und Egoismus — wie es Schopenhauer tut — als seelische Triebkräfte einander gleichzusetzen. »Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tier« — so sagt Schopenhauer — »ist der Egoismus, d. h.

der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion (Überlegung) seine Zwecke planmäßig zu verfolgen, daher man die Tiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinen Begriff das Wort Egoismus beibehalten.«[19] Nach Schopenhauer ist also der Egoismus ein Antrieb, den wir schon hinter den Lebensäußerungen des Tieres als steuernde Kraft anzunehmen haben.

Diese Gleichsetzung von Egoismus und Selbsterhaltungstrieb hält einer genaueren Analyse nicht stand. Zwar ist sicher, daß der Egoismus genealogisch mit dem Selbsterhaltungstrieb zusammenhängt, d. h. sich aus ihm entwickelt. Phänomenologisch aber ist er mehr und etwas anderes als bloßer Selbsterhaltungstrieb.

Ein erster Unterschied liegt darin, daß sich der Selbsterhaltungstrieb gegen über der Umwelt schlechthin entfaltet, während der Egoismus nur der Mitwelt, den Wesen gleicher Art gegenüber zum Einsatz kommt, also ein sozialpsychologisches Phänomen ist. Wenn gesagt wurde, der Egoismus sei darauf gerichtet, die Umwelt für sich in Anspruch zu nehmen, so geschieht dies doch immer in Rivalität und Konkurrenz mit anderen. Ein solches Für-sich-haben-wollen in Konkurrenz und Rivalität mit anderen zeigt freilich auch schon das Tier. Man denke an Hunde, die sich um einen Knochen raufen, oder an Schweine, die sich gegenseitig den Platz am Futtertrog streitig machen. Zum Egoismus im eigentlichen und spezifisch menschlichen Sinne wird aber das Für-sich-haben-wollen erst dort, wo die Tatsache der Individuation, der Abgehobenheit des eigenen Selbstes von einer Mitwelt zur Wachheit des Erlebens gelangt ist. Der Egoismus ist gebunden an das Erlebnis des individuellen Ichs, das seine Gegenbilder in Wesen gleicher Art hat. Aber gerade diese erlebnismäßige Abgehobenheit eines individuellen Ichs gegenüber einer Mitwelt dürfen wir weder beim Tier noch beim menschlichen Kleinkind annehmen. Das Kind ist sich in den Frühstadien der Entwicklung seines individuellen Selbstes noch gar nicht bewußt geworden, es hat kein Erlebnis des Ego, es lebt noch nicht im Modus der Ichhaftigkeit, der Egoität, sondern in symbiotischer Einheit mit der Umwelt. Für sein Erleben gibt es noch keine Spaltung eines individuellen Selbstes und einer gegenüberstehenden Welt, gegen die es sich durchzusetzen hat. Erst etwa im dritten Lebensjahr, im sogenannten ersten Trotzalter tritt hierin eine Änderung ein. Jetzt fängt das Kind an, sich seiner Mitwelt, mit der es bisher in symbiotischer Einheit gelebt hat, entgegenzusetzen. Das äußert sich in einem grundsätzlichen Neinsagen zu allen

[19] Schopenhauer, Werke, Leipzig, Brockhaus, IV/2, S. 196

Zumutungen und Aufforderungen, die ihm von den Erwachsenen gestellt werden, sowie in dem Bestreben, alles selbst zu machen und alleine zu tun. Die Wandlung, die sich damit vollzieht, ist deutlich genug. Jetzt hebt sich für das kindliche Erleben ein individuelles Selbst heraus, jetzt hat es das Erlebnis des Ego, jetzt vermag es auch sprachlich »ich« zu sagen, während es bisher von sich in der dritten Person sprach. Mit diesem ersten Aufdämmern der erlebten Individuation sind die Voraussetzungen geschaffen für die Entfaltung dessen, was wir als Egoismus bezeichnen. Und zwar tritt der Egoismus sogleich in naiv unverfälschter Form zutage, noch unkontrolliert und ungestört durch das Bewußtsein, daß man nicht alles haben kann und haben darf, was man haben möchte. So ist gerade das kindliche Alter zwischen dem dritten und fünften Lebensjahr eine Fundgrube für das Studium des menschlichen Egoismus, der sich niemals später wieder in solch unverhüllter Form zeigt. Das Kind will in dieser Entwicklungsphase alles für sich haben, was es in die Hand bekommt oder in den Händen anderer sieht. Es will vieles nur haben, weil es von anderen besessen wird.

Wenn nun auch schon vor dieser Zeit, in den ersten Monaten und Jahren der Entwicklung die Lebensäußerungen des Kindes Anzeichen dafür geben, daß hinter seinem Bemerken und Verhalten Triebkräfte der Selbsterhaltung stehen, so vollzieht sich das, was in dieser Zeit für die Selbsterhaltung sorgt, noch ohne das Erlebnis der Rivalität und Konkurrenz mit Wesen gleicher Art, die auch ihrerseits Anspruchszentren darstellen. Es vollzieht sich noch gar nicht in jenen seelischen Vorgängen, mit denen der erwachsene Mensch seine Selbsterhaltung in die Hand nimmt und im Hinblick auf die wir vom Egoismus sprechen. Es sind vielmehr reine Lebensvorgänge, die für die Selbsterhaltung sorgen. In dieser Weise *lebt* zwar das Kind während einer ersten Entwicklungsphase ebenso wie das Tier als Individuum durch biologisch gesteuerte und auch psychisch erlebte Maßnahmen der Selbsterhaltung. Keineswegs aber *erlebt* es sein Dasein als Abgehobenheit eines Einzelwesens von seiner Umwelt und Mitwelt. Seine Individuation ist noch nicht zur Wachheit des Erlebens gelangt. Es wirkt zwar in ihm die biologische Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung, die sich in Nahrungsaufnahme und Nahrungssuche, in gewissen Äußerungen von Hunger und Durst und in Maßnahmen des reflektorischen Selbstschutzes — etwa bei grellem Licht — wirksam zeigen. Aber all dies steht noch diesseits des Erlebens der *Individuation* in Rivalität und Konkurrenz mit anderen. Das Erlebnis der Individuation, der Ichhaftigkeit ist also ein zweiter Unterschied, der zwischen Egoismus und Selbsterhaltungstrieb besteht. Der Egoismus entfaltet sich aus dem Selbsterhaltungstrieb erst dann, wenn die Individuation als Abgehobenheit des eigenen Daseins von einer Mitwelt, zu der es in Rivalität und Konkurrenz steht, zur Wachheit des Er-

lebens gelangt; erst dann, wenn der Mensch zu sich selbst »ich« sagen kann; erst dann, wenn er sich als jenes Ich erlebt, das gemeint ist, wenn wir davon sprechen, der Egoismus sei ein »Für-sich-haben-wollen«. Im Egoismus entläßt also die ursprünglich rein biologisch-kreatürliche Thematik der Selbsterhaltung aus sich heraus eine neue Form, die durch das Erlebnis des Ego charakterisiert ist. Im Egoismus transformiert sich der Anspruch des Lebens auf Selbsterhaltung in einen Anspruch des Ichs, die Thematik der Selbsterhaltung wird projiziert auf das Erlebnis der Egoität in Rivalität und Konkurrenz mit Wesen gleicher Art.

Damit hängt ein dritter Unterschied zwischen Selbsterhaltungstrieb und Egoismus zusammen. Der Selbsterhaltungstrieb ist gleichsam die psychische Fortsetzung jener Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung, die das Leben schlechthin, auch in unbeseelten Lebewesen auszeichnet. Er kommt aus einer Notwendigkeit des Lebens. In dieser Weise äußert er sich auch beim Menschen, vor allem in Situationen der Gefährdung. Es geht in ihm um die Erhaltung des individuellen Lebens, darum, daß es nicht über den Rand des Daseins hinausgedrängt wird. So in den schon erwähnten Beispielen des Nahkampfes, des Überfalls, des Theaterbrandes oder der Schiffskatastrophe. Der Selbsterhaltungstrieb hat also, so läßt sich sagen, *Minimumcharakter*. Er ist Verteidigung gegen die Gefährdung des individuellen Daseins. Der Egoismus dagegen geht über das biologisch notwendige Minimum hinaus; er will nicht nur leben, sondern gut leben und besser als die anderen. Er arbeitet gleichsam auf Überschuß und Vorrat. Es geht ihm nicht darum, die einmal gegen die Umwelt abgesteckten Grenzen des individuellen Bereiches nicht mehr zurückdrängen zu lassen, nicht also nur um Selbstbehauptung, Selbstsicherung und Selbstbewahrung, sondern auch darum, gewisse noch bestehende Versagungen und Grenzsetzungen durch die Mitwelt von sich aus aufzuheben, also um Selbstdurchsetzung und Selbsterweiterung.

Wenn man gerade dies in Betracht zieht, so hat es den Anschein, daß das Für-sich-in-Anspruch-nehmen, das beim Selbsterhaltungstrieb noch Mittel der biologischen Sicherung im Daseinskampf ist, sich im Egoismus thematisch verselbständigt. Der genealogische Zusammenhang zwischen Selbsterhaltungstrieb und Egoismus läßt sich demnach erklären aus dem von G. Allport aufgestellten Gesetz der *funktionellen Autonomie*, nach dem eine seelische Funktion, die ursprünglich Mittel war, zum Selbstzweck werden kann.[20] Das Für-sich-in-Anspruch-nehmen, das ursprünglich im Dienste der Selbsterhaltung steht, wird im Egoismus thematisch selbständig und ist auch über die unmittelbaren aktuellen Belange des Selbsterhaltungstriebes hinaus wirksam.

[20] G. W. Allport, Persönlichkeit, deutsche Übersetzung 1949, S. 191 ff.

Es ist also ein Dreifaches, das den Egoismus vom Selbsterhaltungstrieb unterscheidet. Er kommt nur der Mitwelt gegenüber ins Spiel, während der Selbsterhaltungstrieb auf die Umwelt schlechthin gerichtet ist. Voraussetzung des Egoismus ist — und das macht einen zweiten Unterschied vom Selbsterhaltungstrieb aus — das Erlebnis des Ego, der Abgehobenheit und Gegenstellung zur Mitwelt. Und drittens geht der Egoismus weit hinaus über das Maß des biologisch Notwendigen, es fehlt ihm jener Minimumcharakter, der dem Selbsterhaltungstrieb eigen ist; er arbeitet auf Überschuß.

Der gesunde Egoismus. — So gewiß also genealogisch der Egoismus eine menschliche Sprossungsform des Selbsterhaltungstriebes darstellt, so sicher ist er phänomenologisch nicht mit diesem gleichzusetzen. Am nächsten steht der Egoismus dem Selbsterhaltungstrieb in jener Form, die wir als *gesunden Egoismus* bezeichnen. In ihm ist der Minimumcharakter des Selbsterhaltungstriebes noch am ehesten gewahrt. Der gesunde Egoismus ist zu verstehen aus dem Lebensgesetz der Kommunikation, also aus der Tatsache, daß der Mensch als biologisch-kreatürliches Wesen der Umwelt und Mitwelt zu seiner Selbsterhaltung und Selbstentfaltung bedarf und darauf angewiesen ist, die Fürsorge für sich selbst handelnd in die Hand zu nehmen. Der gesunde Egoismus ist also der Widerschein des biologisch-kreatürlichen Selbsterhaltungstriebes im Spiegel der Ichhaftigkeit, der Egoität, in der zugleich die Konkurrenz und Rivalität zu den Mitwesen erlebt wird. Im gesunden Egoismus werden die biologisch-kreatürlichen Belange der Selbsterhaltung in die Regie des Ichs genommen. Weil im gesunden Egoismus der Minimumcharakter des Selbsterhaltungstriebes noch am ehesten gewahrt ist, verträgt er sich durchaus mit Sachlichkeit, Einsatzbereitschaft, Begeisterungsfähigkeit, Gerechtigkeit und sogar Güte.

Die Selbstsucht. — Nun zeigt aber die Erfahrung, daß der Egoismus sich in allmählichen Übergängen über das Maß des biologisch Notwendigen hinaus steigern und schließlich jene Form annehmen kann, die wir als *Selbstsucht* bezeichnen. Hier erweist es sich, daß dem Egoismus seinem Wesen nach der Minimumcharakter des Selbsterhaltungstriebes fehlt, daß das Maß dessen, was er will, nicht von den biologischen Notwendigkeiten der Selbsterhaltung, sondern vom Ego bestimmt wird, das sich in Konkurrenz und Rivalität mit anderen weiß und auf Überschuß und Vorrat arbeitet. Selbstsucht ist überwertiger, luxurierender Egoismus. Wenn es immer ein Für-sich-haben-wollen ist, was sich im Egoismus durchzusetzen sucht, so ist es das *Nicht-genug-kriegen-können*, von dem die Selbstsucht vorwärtsgetrieben wird. Die Selbstsucht ist nicht mehr aus natürlichen Notwendigkeiten abzuleiten.

Als Übersteigerung des Egoismus hat die Selbstsucht ihre besonderen charakterologischen Züge. Im Profil des Selbstsüchtigen sind vor allem aus-

geprägt Züge wie Eigennutz, Besitzwille, Geldgier, Raffgier, Gewinnsucht (Profitsucht), Knauserei, Geiz. Das gesamte Verhalten des Selbstsüchtigen steht unter dem Zeichen der Sucht zu haben (Habsucht). Dabei tritt der überwertige Egoismus gelegentlich auf in der naiv-unverschämten Art jener Menschen, die als Kinder in hohem Maße verwöhnt wurden und sich dadurch, daß man ihnen jede Bitte erfüllte, daran gewöhnten, jeden möglichen Nutzen und jede mögliche Annehmlichkeit für sich in Anspruch zu nehmen. Die Unfähigkeit des Selbstsüchtigen, freiwillig zu verzichten oder gar ein Opfer zu bringen, zeigt sich hier in unverfälschter Ausprägung.

Je stärker ein Mensch von der Selbstsucht beherrscht wird, je ausschließlicher er dem Streben der Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung lebt, desto weniger Platz haben in seinem seelischen Leben alle Strebungen des Über-sich-hinaus-seins. Den Mitmenschen gegenüber zeigt sich dies als Mangel an Güte, Mitgefühl und Liebe, an Rücksicht und einfühlendem Verständnis. Statt ihrer findet sich in den mitmenschlichen Einstellungen des Selbstsüchtigen der Hang, andere bis zur Gewissenlosigkeit auszunützen, daneben Kälte, Härte und Teilnahmslosigkeit. Zu den mitmenschlichen Einstellungen der Selbstsucht gehört vor allem auch der Neid, das Mißgönnen (Mißgunst); er stellt sich dann ein, wenn der Selbstsüchtige einen Wert der Nützlichkeit, eine Möglichkeit des Profites in den Händen anderer sieht. Er registriert dies zwangsläufig als Versagung seines Selbsterweiterungsstrebens.

Den Menschen der Selbstsucht fehlt auf Grund ihrer starken Bindung an sich selbst nicht nur die Hingabe an Menschen, sondern auch diejenige an Dinge. Je stärker der Egoismus eines Menschen ist, desto geringer ist seine Bereitschaft, sachliche Verbindlichkeiten anzuerkennen und auf sich zu nehmen. Wir stellen dies fest als Mangel an sachlicher Hingabe und an Begeisterungsfähigkeit, an Einsatzbereitschaft und Leistungswillen, an Arbeits- und Leistungsgewissen. Es fehlt das *Verbindlichkeitsbewußtsein*, d. h. das Bewußtsein, für die Erhaltung und Förderung sachlicher Werte mitverantwortlich zu sein. Für die charakterologische Beurteilung werden diese Zusammenhänge oft in Form der Frage wichtig, wie weit ein Mensch der Selbstsucht überhaupt noch eine Bindung an objektive Forderungen duldet. Für ihn ist die Bindung an die Berufsaufgabe gerade noch soweit möglich, als die Erfüllung der Berufspflicht zur Befriedigung seiner Egoismen notwendig ist.

Die Selbstsucht kann in verschiedenen Formen auftreten. Sie kann sich äußern in der aggressiven Weise von Grobheit, Roheit, Rücksichtslosigkeit, Willkür und launenhafter Gewalttätigkeit. In der Wahl der Mittel, deren sich der Selbstsüchtige von diesem Typus bedient, kann die ganze Skala durchlaufen werden von primitivster Handgreiflichkeit und Ellenbogentechnik bis zu raffiniertester List und Verschlagenheit. Gehören jene mehr

zu der in der Äußerung unmittelbaren und unverstellten, man könnte sagen naiv-unverschämten Art der Selbstsucht, so zeigen sich List und Verschlagenheit vor allem bei Menschen, die ihre Selbstsucht zu verdecken suchen angesichts der sozialen Forderung von Sitte und Ethos. Dies hat zur Folge, daß natürlich eine andere Technik des Umgangs gewählt wird. Eine wichtige Rolle spielt hier die routinierte, schlau berechnende Liebenswürdigkeit, für die weniger materielle Gewalt als vielmehr der Intellekt das eigentliche Werkzeug des selbstischen Strebens ist.
Ein anderes Bild bietet die Selbstsucht, wenn sie sich mit einer gewissen Schwächlichkeit verbindet, die darin ihren Ausdruck findet, daß der Mensch mit Unruhe und Ängstlichkeit um das Wohl und die Sicherung seines Selbstes besorgt ist. Die daraus entspringenden Verhaltensweisen haben vorwiegend defensiven Charakter. Im charakterologischen Umfeld solcher Menschen finden sich Züge der Vorsicht, Wachsamkeit, Berechnung, des Mißtrauens und Argwohns, der Furchtsamkeit, zuweilen auch die der Heuchelei und der Scheinheiligkeit. Es entstehen Gesamthaltungen, die wir dadurch kennzeichnen, daß wir sagen: es sei einer darauf bedacht, sich nicht zu exponieren und nichts zu riskieren. Der Selbstsüchtige von diesem Typus ist häufig unoffen, lavierend in seinen Äußerungen; es fehlen ihm Freimut und Überzeugungstreue, Impulsivität und Spontaneität. Im Zentrum aller Strebensakte steht die Sicherung der eigenen Stellung, womöglich mit doppelter und dreifacher Rückversicherung. Das kann so weit gehen, daß die Würde der Person in Kriecherei und Unterwürfigkeit preisgegeben wird. In diesen Zusammenhang gehört auch der Typus des Strebers.
Meisterhaft und mit der Überlegenheit des Humors ist die Selbstbesorgtheit, die Furcht, sich zu exponieren und ein Risiko einzugehen, von Gottfried Keller in der Novelle »Die drei gerechten Kammacher«, und zwar vor allem in der Person des Jobst dargestellt. Zentral wirksam im Gesamtaufbau dieser Gestalt ist ein starker Egoismus, der sich mehr in der Form der Bewahrung des eigenen Wohles und der eigenen Sicherheit als in der Form der Selbsterweiterung zeigt. Die Kehrseite dieses überwertigen Egoismus ist ein völliger Mangel an Hingabefähigkeit, an Menschenliebe und sachlicher Bindung. Jobst tut keinen Deut mehr, als unbedingt zur Sicherheit seiner Position nötig ist, er ist eng, begeisterungsunfähig, seine Gefühlswelt von einer trostlosen Nüchternheit. Er meidet alle Risikosituationen des Lebens, er schäkert nicht mit den jungen Mädchen, sondern nur mit den alten Weibern, was ihn zu nichts verpflichtet. Er meidet auch den Umgang mit Männern; denn der würde ihn in die Gefahr bringen, eines Tages einen Dienst der Kameradschaft erweisen zu müssen. So sehr er sich furchtsam überall da zurückhält, wo er etwas riskieren könnte, um so profitsüchtiger nimmt er jede Gelegenheit wahr, wo er auch nur den geringsten Vorteil gewinnen kann, ohne etwas dafür zu bezahlen (»Schnorrer«). Durch

seine Scheu vor dem Risiko wird sein gesamtes Verhalten fügsam und sanftmütig, natürlich nicht aus einer echten Gesinnung der Demut, sondern aus Feigheit, herausfordernd zu wirken, sich einem Angriff auszusetzen und damit sein Selbst, die Sicherheit seiner Position zu gefährden.

Die Selbstlosigkeit. — Wenn die Selbstsucht damit in Zusammenhang zu bringen ist, daß sich das von den biologisch-kreatürlichen Bedürfnissen der Selbsterhaltung diktierte Habenwollen und In-Anspruch-nehmen des gesunden Egoismus zum Nicht-genug-kriegen-können steigert, so kann sich diese Lockerung der Bindung an die Lebensbedürfnisse auch in gerade entgegengesetzter Richtung auswirken: die Antriebserlebnisse der Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbsterweiterung können hinter dem biologisch gerechtfertigten Maße des gesunden Egoismus zurückbleiben. Wir sprechen dann von unterwertigem Egoismus oder von *Selbstlosigkeit.*

In dem Grade, in dem der Egoismus in der Antriebsthematik eines Menschen zurücktritt, wird innerhalb der Gesamtperson der Raum freigegeben für alle Akte der Hingabe, auf die wir hinweisen mit Begriffen wie: sachliche Verantwortung, Verbindlichkeitsbewußtsein, Pflichtgefühl, Begeisterungsfähigkeit, Einsatz- und Opferbereitschaft, Liebe, Kameradschaft, Freundschaft, Mitgefühl und Güte. Sie alle bezeichnen Haltungen der Selbstlosigkeit. Natürlich ist es nicht so, daß beim unterwertigen Egoismus all diese Züge in Erscheinung treten müssen. Aber es wächst die Chance für ihr Vorkommen, je weniger in einem Menschen der Egoismus ausgeprägt ist.

Die Selbstlosigkeit kann wiederum in verschiedenen Gesamtbildern auftreten. Es gibt eine passive Form, eine Selbstlosigkeit des Duldens, des Sichgefallen-lassens, und eine aktive Form, eine Selbstlosigkeit im Handeln. Passive Selbstlosigkeit begegnet uns in Charakterbildern, in denen Nachgiebigkeit, Gutmütigkeit, Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit die beherrschenden Züge sind — sei es aus Anlage, sei es deshalb, weil solche Menschen in ihrer Kindheit viel unter körperlichen Züchtigungen und seelischen Demütigungen zu leiden hatten und so von je daran gewöhnt wurden, überhaupt keine »Ansprüche« zu stellen. Die Selbstlosigkeit im Handeln erscheint entweder als weiblich-sorgende oder als männlich-wagende. Während die erstere ganz im Dienste der Nächstenliebe, in Fürsorge und Opfer aufgeht, ist die männlich-wagende Selbstlosigkeit ausgezeichnet durch den Mut »gefährlich zu leben« (Nietzsche). Sie verzichtet auf billige Selbstsicherungen und Umhegungen des Daseins, sie scheut sich nicht, den Dingen ins Auge zu sehen, wenn sie die Lebenssicherheit des Menschen bedrohen. Der Heroisch-Selbstlose bejaht die Kampf- und Risikosituationen und lebt im Sinne des Satzes: »Und setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein« (Schiller). So ist sein auszeichnendes Merkmal der Mut, die Bereitschaft zum Risiko, die Preisgabe an die Unge-

wißheiten des Lebens auch in geistigen Dingen, in denen vor allem der Mensch schwächlicher Selbstbesorgtheit allzuleicht zur Verleugnung seiner Überzeugungen und Einsichten neigt.

Der Kollektiv-Egoismus. — Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß der Egoismus auch in kollektiver Form auftreten kann. Wie es einen Familien- oder einen Nationalstolz als kollektives Selbstgefühl gibt, so gibt es auch einen Familienegoismus, bei dem die Familie, und einen Nationalegoismus, bei dem ein Volk als kollektives Ego figurieren, d. h. in Konkurrenz und Rivalität zu anderen Menschen oder Menschengruppen mit dem Anspruch des Für-sich-haben-wollens auftreten.

c) Der Wille zur Macht

Die bisher genannten Strebungen des individuellen Selbstseins, Selbsterhaltungstrieb und Egoismus, sind verständlich aus der Ursituation, in die jedes beseelte Einzelwesen gestellt und die durch die Rede vom Kampf ums Dasein hinreichend umschrieben ist. Im Selbsterhaltungstrieb und im Egoismus wird die natürliche Rivalität und Konkurrenz zwischen dem Einzelwesen und seiner Um- und Mitwelt erlebt, eine Rivalität, die ihrerseits der Tatsache entspringt, daß das beseelte Individuum zur Selbsterhaltung und zur Sicherung seines Daseins der Umwelt bedarf, diese aber sich solchen Ansprüchen nicht ohne weiteres fügt. Aus diesem Verhältnis zwischen Einzelwesen einerseits und Um- und Mitwelt andrerseits entwickelt sich nun ein weiterer Antrieb des individuellen Selbstseins, der seinen Zusammenhang mit dem Selbsterhaltungstrieb deutlich erkennen läßt, sich aber — wiederum nach dem Gesetz der funktionellen Autonomie — thematisch gegenüber diesem Antrieb verselbständigt hat: der *Wille zur Macht*, zuweilen auch als Dominationsstreben oder Dominationstendenz bezeichnet. Denn es verhält sich so: Hängt das Schicksal der Selbsterhaltung und Selbstsicherung von der Umwelt ab, dann kommt es darauf an, diese nach Möglichkeit in die eigene Verfügungsgewalt zu bringen. Und eben dies ist die Thematik dessen, was wir seit Nietzsche als Wille zur Macht bezeichnen.[21] Nach Nietzsche geht der Wille zur Macht auf den »Anblick des Unterworfenen«. Er ist das Streben, das eigene Selbst als maßgebende Wirkungs-

[21] Die Bedeutung, in der im vorliegenden Zusammenhang Nietzsches Begriff des »Willens zur Macht« zur Geltung kommt, ist übrigens nur eine Seite dessen, was der Begriff bei Nietzsche tatsächlich umschließt. Er umfaßt nämlich wesentlich mehr als das, was in unserer Gliederung der Antriebserlebnisse als Machtstreben erscheint. Wille zur Macht ist bei Nietzsche Wille zur überlegenen organisch-ganzheitlichen Gestaltung der Umwelt, des Lebensraumes und als solcher immer die Äußerung einer von innen her formschaffenden Kraft gesteigerten Lebens.

instanz der Um- und Mitwelt entgegenzusetzen und zwar nicht in der Verfolgung sachlich bestimmter Ziele, sondern lediglich in der Absicht, die Um- und Mitwelt in Abhängigkeit vom eigenen Ich zu sehen, also das Bewußtsein der Herrschaft und Verfügungsgewalt über Um- und Mitwelt zu haben. Worum es im Willen zur Macht geht, ist die Gewißheit der Überlegenheit, ohne daß diese Macht im Dienste der Selbsterhaltung ausgenützt zu werden braucht. In dieser seiner speziellen Thematik unterscheidet sich das Machtstreben vom Selbsterhaltungstrieb, ohne dabei seinen Zusammenhang mit jenem Grundtrieb zu verleugnen. Wodurch es befriedigt wird, ist nicht eigentlich die erreichte Erhaltung und Sicherung des individuellen Selbstes, auch nicht der Gewinn von Werten der Nützlichkeit und Zuträglichkeit, um die es im Egoismus geht, sondern das Bewußtsein der Wirkungsmächtigkeit gegenüber der Um- und Mitwelt. »Sich selbst als Macht fühlen«[22], das ist es, worauf es dem Machtstreben thematisch ankommt. Insofern ist der Wille zur Macht »der Grundcharakterzug der Herrschenden«.[23] Aber er ist zugleich ein Grundantrieb menschlichen Seelenlebens überhaupt. »Das ganze menschliche Leben ist von Macht- und Rivalitätsverhältnissen durchzogen. Auch in den bescheidensten und engsten Kreisen spielen sie eine Rolle. Jeder einzelne ist irgendwie ein Machtzentrum und auch wieder ein Machtobjekt.«[24] So wird das Machtstreben, die Dominationstendenz zu einem sozialpsychologischen Phänomen erster Ordnung.

Der Zusammenhang, in dem der Wille zur Macht mit dem Selbsterhaltungstrieb steht, läßt es verständlich erscheinen, daß er auch schon beim Tier zu finden ist. Auch das Zusammenleben der Tiere ist von Herrschaftsansprüchen und Machtverhältnissen durchzogen. Schjelderup-Ebbe[24a] hat an einem Hühnervolk festgestellt, daß unter den Hennen eine strenge Hierarchie des Hackens besteht, die sich in einer regelrechten Hackliste darstellen läßt. Unter zwölf Hennen eines Geheges ist eine, die alle anderen beim Kampf um das Futter hackt, sie steht an der obersten Stelle der Hackliste. Eine zweite Henne wird von ihr gehackt und hackt ihrerseits die übrigen zehn. Und so geht die Reihe hinunter bis zum letzten Tier der Hackliste, das von allen gehackt wird und seinerseits nicht den Mut hat, ein anderes zu hacken. Dabei kann sich diese Machtordnung allerdings ändern, sobald eine Henne bemerkt, daß die ihr übergeordnete einmal von einer ihr untergeordneten gehackt wurde. Jetzt läßt sie sich die Bevormundung durch die ihr Übergeordnete nicht mehr gefallen.

Diese Erfahrungen zeigen deutlich genug, daß der Trieb, den wir im

[22] E. Spranger, Lebensformen, 1924, S. 189

[23] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Bd. XI, S. 50

[24] E. Spranger, a. a. O., S. 189

[24a] Schjelderup – Ebbe, Ztschr. f. Psych. Bd. 88 u. 90

menschlichen Bereich als Wille zur Macht bezeichnen, auch schon im tierischen Leben seine Vorform hat, und es ist klar, daß dieser Drang, dem anderen überlegen zu sein, in unmittelbarem Bezug zu den biologischen Notwendigkeiten, also in engstem Zusammenhang mit dem Selbsterhaltungstrieb steht. Genealogisch gesehen hat der Wille zur Macht auch beim Menschen diese Wurzel und wird um so mehr zu einem Grundtrieb seines Lebens, als die biologische Notwendigkeit der Selbsterhaltung bei ihm ungleich größer ist als beim Tier.

Aber wie sich beim Menschen im Unterschied zum Tier der Zusammenhang seiner seelischen Vollzüge mit den ursprünglich biologischen Belangen weitgehend lockert, so erfährt auch bei ihm die Tendenz, im Kampf ums Dasein der Überlegene zu sein, nach dem Gesetz der funktionalen Autonomie eine relative Verselbständigung. Sie wird zu einer Triebfeder, der es um Macht um ihrer selbst willen geht.

Dies muß um so nachhaltiger betont werden, als durch die »Individualpsychologie« der Begriff des »Willens zur Macht« stark verwischt wurde. In ihren Darstellungen werden unter diesem Titel verschiedene Arten der Strebungen des individuellen Selbstseins ungeschieden zusammengefaßt. Man spricht vom Willen zur Macht einmal im Sinne der Egoismen, daneben in der Bedeutung des Geltungsanspruches und schließlich auch in dem Sinne, der in unserer Darstellung als gültig gesetzt wurde, nämlich als Streben nach Überlegenheit über Mit- und Umwelt.

In dieser seiner Thematik entfaltet sich der Wille zur Macht sowohl den Dingen wie den Menschen und Mitwesen gegenüber. Es ist eine seiner Auswirkungen, wenn der Mensch in der Ausbildung der Technik sich die Verfügungsgewalt über die Natur anzueignen sucht. Vor allem beim Manne ist der Wille zur Macht über die Dinge eine Grundtriebfeder seines Lebens und ein Hauptmotiv seiner Daseinsthematik. »Der Mann« — so sagt Schopenhauer, »strebt in allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen oder durch Bezwingen derselben.«[25]

Eine nicht geringere Bedeutung hat der menschliche Wille zur Macht den Mitwesen gegenüber. Seine Äußerungsformen sind mannigfach je nach den Mitteln, durch die er zum Ziel zu gelangen sucht. Nietzsche spricht von der Befriedigung des Machtwillens »sowohl im Wohltun wie im Wehetun«. Der Mensch kann seine Macht und Überlegenheit erproben im äußeren Verhalten des Mitleids. In diesem Sinne nennt Nietzsche das Mitleid einmal »das Glück der kleinsten Überlegenheit«, womit freilich, wie später zu zeigen sein wird, das wahre und eigentliche Wesen des Mitleids gar nicht erfaßt ist. Auch als Liebe kann sich der Machtwille gebärden. Es gibt, wie Dostojewskij in den Dämonen an dem Verhältnis der Warwara Petrowa zu

[25] Schopenhauer, Werke, Leipzig o. J. (Inselverlag), V, S. 674

Stephan Trophimowitsch zeigt, eine despotische Liebe, die den Menschen, dem sie zugewandt ist, jede Selbständigkeit übelnimmt, weil sie im Grunde nichts anderes will als über ihn herrschen. Von Liebe im eigentlichen Sinne kann freilich hier nicht die Rede sein.

Zuweilen verschanzt sich der Machtwille auch hinter die Autorität sachlicher Forderungen und erscheint dann als Nörgelei, Pedanterie und Prinzipienhaftigkeit. Ja selbst tatsächliche Ohnmächtigkeit kann in den Dienst des Willens treten, andere in seine Einflußsphäre zu zwingen, indem Krankheit, Schwäche der Gesundheit, Empfindlichkeiten und Störbarkeiten aller Art als Mittel gebraucht werden, andere zu tyrannisieren und zu schikanieren.

Nicht weniger wichtig als diese Erscheinungsformen des Machtwillens ist jene, die im Wehtun ihre Befriedigung sucht und findet. Geht nach Nietzsche der Machtwille auf den »Anblick des Unterworfenen«, auf das Bewußtsein der Verfügungsgewalt und den Triumph der Überlegenheit, dann findet er seine Befriedigung nirgends vollkommener als im Anblick der Not und des Leidens, die er dem anderen zufügt. Dies sind die Zusammenhänge, aus denen *Bosheit* und *Grausamkeit* zu erklären sind und es verständlich wird, daß man die Macht als böse schlechthin bezeichnet hat. Jedenfalls ist die Bosheit ein Sprößling des Machtwillens. Im Wehtun der Bosheit entdeckt der Wille zur Macht die letzte Möglichkeit seiner Betätigung und zwar dann, wenn er seine Überlegenheit auf anderen Wegen nicht zu erweisen vermag. In solcher Motivation erscheint das Wehtun auch im Bereich der geschlechtlichen Begegnung als Auswirkung des Machtwillens und zwar in der Form des *Sadismus*, der im Quälen des anderen jene Überlegenheit zu genießen sucht, die – wenn auch nicht als Haupt-, so doch als Nebenmotiv – in der Geschlechtsliebe eine Rolle spielt.

Aber nicht nur den Mitwesen, auch den Dingen gegenüber kann der Machtwille ins Negative und Destruktive umschlagen, wenn er sich in positiven Formen nicht zu befriedigen vermag. Er betätigt sich dann in der Vernichtung des Bestehenden und findet seine Befriedigung darin, auf dem Trümmerfeld des Vernichteten zu triumphieren. Die Bosheit wird hier zum Satanismus, wobei daran erinnert werden muß, daß der Satan der gestürzte Engel ist, der den Rest seiner Macht nur noch in der Zerstörung und Negation alles Seienden und Bestehenden erproben kann.

In dieser Bosheit der Vernichtung zeigt sich die Emanzipation des Machtwillens vom Selbsterhaltungstrieb in ihrer letzten Konsequenz. Ursprünglich ein Kind des Selbsterhaltungstriebes, sofern der Kampf ums Dasein die Sicherung der Überlegenheit über Um- und Mitwelt nahelegt, führt der Wille zur Macht sein eigenes Leben, er verselbständigt sich thematisch und betätigt sich gleichsam aus Lust an sich selbst weit über die Belange hinaus, die der bloße Selbsterhaltungstrieb zu wahren hat.

Charakterologisch begegnet uns der Wille zur Macht als der dominierende, unter Umständen bis zum cäsarischen Despotismus gesteigerte Zug des »Machtmenschen«. Er zeigt sich hier in einem natürlichen und selbstverständlichen Herrschaftsanspruch, der die anderen unter seine Faszination zwingt. Auch zur Persönlichkeit des echten Politikers gehört ein gewisses Maß von Machtstreben. Spranger[26] sieht in der Macht den Zentralwert, auf den der »politische Mensch« gerichtet ist, und Max Weber spricht vom »Instinkt für das, was Macht ist« als einer charakterologischen Voraussetzung des berufenen Politikers.[27]

Wird in den oben genannten Fällen der Machtwille getragen von tatsächlicher Einflußmächtigkeit, so sprechen wir von *Überheblichkeit* und *Anmaßung* dann, wenn der Anspruch eines Menschen, die anderen nach seinem Willen zu lenken, auf einer Selbstüberschätzung beruht. Tritt das Machtstreben mit einer das gesamte Seelenleben beherrschenden Dynamik und Unersättlichkeit auf, dann sprechen wir von *Herrschsucht*. Der Terminus »Sucht« bezeichnet auch hier wie im Falle der Selbstsucht das Nichtgenug-kriegen-können. Auch die Herrschsucht ist wie ein Moloch, der dauernd seine Opfer fordert, ohne je satt zu werden.

Der Wille zur Macht hat seine Umkehrung im *Unterwerfungstrieb*, dem Drang, sich einer Autorität unterzuordnen. Wenn die Behauptung richtig ist, daß der Machttrieb die funktionale Verselbständigung einer durch den Selbsterhaltungstrieb nahegelegten Strebungsthematik darstellt, dann gewinnen wir von hier aus auch die Deutung des Unterwerfungstriebes. In ihm wird die im Selbsterhaltungstrieb gelegene Tendenz der Selbstsicherung durch Machtgewinn einer fremden Instanz übergeben, was seinerseits wieder mit einem geringen *Eigenmachtgefühl* zusammenhängt, einer stationären endothymen Gestimmtheit, von der später zu reden sein wird.

d) Der Geltungsdrang

Thematik des Geltungsdrangs. — Der Selbsterhaltungstrieb wurde bezeichnet als die ursprünglichste und elementarste Triebfeder des individuellen Selbstseins, deren Wirksamkeit auch beim Tier unverkennbar ist. Es hat sich erwiesen, daß auch die übrigen bisher genannten Triebfedern des individuellen Selbstseins, der Egoismus und der Wille zur Macht genealogisch mit dem Selbsterhaltungstrieb zusammenhängen, daß sie als seine Ableger zu verstehen sind, auch wenn sie sich thematisch verselbständigen und dann ihre eigene Dynamik entfalten — ähnlich wie Kinder sich gegenüber

[26] E. Spranger, Lebensformen, 1924

[27] M. Weber, Politik als Beruf, 1919 — Vgl. auch H. D. Lasswell, Power and Personality, 1948

ihren Eltern verselbständigen, von denen sie abstammen. Das Gemeinsame zwischen Selbsterhaltungstrieb, Egoismus und Machtwillen besteht darin, daß sie ihre Wurzeln in der biologisch-kreatürlichen Situation des Daseinskampfes haben.

Nun gehört es aber zur Wesensart des Menschen, daß er sein individuelles Selbstsein nicht nur lebt und tätigt, sondern daß er die Fähigkeit hat, auf sich selbst zurückzuschauen. In dieser Rückschau erkennt er sich nicht nur als ein biologisch-kreatürliches Lebenszentrum, das aus der Thematik der Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbsterweiterung lebt, sondern er erkennt sich darüber hinaus als den Träger eines Wertes, den er innerhalb einer objektiven Rangordnung darstellt. Diese Rangordnung von Werten, in der sich für ihn sein individuelles Selbstsein spiegelt, ist nur ihm erschlossen. Auch das Tier erlebt Werte. Aber es sind ausschließlich biologische Werte, Werte für die individuelle Lebenserhaltung, also Werte ausschließlich subjektiver Bedeutung. Der Mensch aber erlebt auch Werte objektiver Relevanz, d. h. solche, die in sich und für sich gelten und deren Mannigfaltigkeit einen selbständigen, in seiner Gültigkeit über das eigene Subjekt hinausreichenden objektiven Wertbereich ausmacht. Dieser *überbiologische* Wertbereich ist es, in dem sich dem Menschen auch sein individuelles Selbstsein spiegelt, er ist es, in dem auch der einzelne Mensch als individuelles Selbst figurieren möchte.

Entwicklungspsychologisch ist es nun so, daß der Mensch dieses Wertbild seines Selbstes zunächst empfängt aus dem Urteil seiner Mitwelt. Und dieser Tatsache entspringt eine besondere Triebfeder des individuellen Selbstseins: das *Geltungsstreben*. Wenn Egoismus und Machtwille Strebungen sind, in denen es immer noch mittelbar um die biologisch-kreatürlichen Belange des individuellen Selbstseins geht und zwar insoferne, als es die biologisch-kreatürliche Urfrage der Selbsterhaltung ist, die hineingenommen wird in das Erlebnis der Rivalität und Konkurrenz beim Zusammenleben mit Wesen gleicher Art, so ist im Geltungsstreben die biologisch-kreatürliche Thematik des individuellen Selbstseins völlig zurückgetreten. In ihm geht es dem Menschen überhaupt nicht mehr, auch nicht mehr mittelbar wie im Egoismus und im Willen zur Macht, um die biologisch-kreatürliche Seite des individuellen Selbstseins, die durch den Kampf ums Dasein charakterisiert ist, nicht mehr um sein Dasein als Einzelwesen, das sich gegen die Mitwelt und Umwelt zu sichern hat, sondern ausschließlich um die Wirkung auf den anderen durch das, was er im Urteil des anderen ist. Dabei hat die im Egoismus und Machtwillen noch mittelbar enthaltene biologisch-kreatürliche Thematik des individuellen Selbstseins die Priorität vor derjenigen des Geltungsstrebens, was sich darin zeigt, daß in Situationen des elementaren Existenzkampfes, im Alarmzustand des Selbsterhaltungstriebes, des Egoismus und des Machtwillens es den meisten

Menschen gleichgültig wird, was die anderen über sie denken, sofern nur ihre Selbsterhaltung, ihr Besitz und ihre Macht gesichert sind.

Was nun die besondere Thematik des Geltungsdranges betrifft, so liegt sie – wie schon angedeutet – in dem Bestreben, im Werturteil der menschlichen Mitwelt einen möglichst hohen Rang einzunehmen. Als Geltungswerte erscheinen Beachtung, Beifall, Ruhm, Ehre, Anerkennung, Bewunderung, Respekt. Die zentrale Rolle, die das Geltungsstreben im menschlichen Seelenleben spielt und die es als eine menschliche Urtriebfeder charakterisiert, kennzeichnet W. James folgendermaßen: »Wollte man jemand recht schwer strafen, so könnte man gar nichts Schlimmeres ersinnen, wenn so etwas physisch überhaupt möglich wäre, als daß man ihn frei in der Gesellschaft herumlaufen ließe, ohne daß irgend ein Mitglied der Gesellschaft irgendwelche Notiz von ihm nähme. Wenn bei unserem Eintritt nie jemand auch nur den Kopf wenden, auf unsere Fragen kein Mensch je antworten würde, wenn all unser Tun unbeachtet bliebe, jedermann uns als Luft behandeln und sich so benehmen würde, als ob wir nicht vorhanden wären, so würde bald eine Wut und ohnmächtige Verzweiflung in uns aufwallen, woneben die grausamsten körperlichen Martern verblassen müßten.«[28] Ein drastisches Beispiel für die Bedeutung des Strebens nach Beachtung und der aus ihm entspringenden Dynamik gibt Hamsun in seinem »Pan« mit jener Szene, wo Glahn mit der von ihm unter großen Qualen der Eifersucht geliebten Edvarda in der Gesellschaft anderer Leute im Boot fährt: »Wir setzten uns ins Boot, sie nahm ihren Platz mir zu Seite auf der Ruderbank und berührte mich mit ihren Knien. Ich sah sie an und sie sah mich einen Augenblick wieder an. Sie tat mir wohl, indem sie mich mit einem Knie berührte; ich fing an, mich für den bitteren Tag entschädigt zu halten und meine Freudigkeit wieder zu gewinnen, als sie plötzlich die Stellung änderte, mir den Rücken kehrte und mit dem Doktor zu sprechen begann, der am Steuer saß. Während einer ganzen Viertelstunde war ich nicht da für sie. Da tat ich etwas, das ich bereue und noch nicht vergessen habe. Der Schuh fiel ihr vom Fuß, ich griff danach und schleuderte ihn weit über das Wasser hin, vor Freude darüber, daß sie mir nahe war oder in dem Verlangen, mich geltend zu machen oder sie daran zu erinnern, daß ich existierte, – ich weiß es nicht.«

Wenn also der Geltungsanspruch, das Geltungsbedürfnis einen natürlichen Grundtrieb menschlichen Seelenlebens darstellt, so gibt es freilich verschiedene *Grade*, mit denen er in den einzelnen Menschen wirksam ist. In Menschen von geringem Geltungsstreben sind die Voraussetzungen gegeben für jene seelischen Haltungen, die wir als bescheiden, zurückhaltend und schlicht bezeichnen. Von besonderer Bedeutung ist andrerseits jene

[28] W. James, Psychologie, übersetzt von Dürr, 1920, S. 177

übersteigerte gleichsam entartete Form des natürlichen Geltungsstrebens, die wir – in Entsprechung zu den Begriffen der Selbstsucht und Herrschsucht – als *Geltungssucht* bezeichnen.

Die Geltungssucht. – Geltungssucht kommt immer dann zustande, wenn ein starker Geltungsanspruch durch tatsächliche Leistungen und Wertverwirklichungen nicht erfüllt werden kann, dennoch aber nicht aufgegeben, sondern hartnäckig aufrecht erhalten wird. Der Geltungssüchtige verfällt dann auf bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen dem Leben und der Welt gegenüber, die alle das Kennzeichen der Unsachlichkeit und Abwegigkeit an sich tragen. Vor allem gilt dies für die Einstellungen des Geltungssüchtigen zu seinen Mitmenschen. Er entwickelt hier gewisse Praktiken, von denen die wichtigsten erwähnt seien.

Eine solche Praktik ist das, was man als die *Armierung* der eigenen Position bezeichnen kann und zwar im Hinblick darauf, daß der Geltungssüchtige in erster Linie darauf aus ist, sich alle Geltungsmittel, soweit es überhaupt möglich ist, anzueignen und – da jede Sucht den Charakter der Unersättlichkeit hat und einem Faß ohne Boden gleicht – über jeden erreichten Bestand hinaus zu vermehren. Als Mittel, die geeignet sind, Geltung zu verschaffen, kommen Geld, Besitz, aber auch Wissen, Kenntnisse und anderes in Frage. Die Geltungssucht steht, genau wie die Selbstsucht, unter dem Motto des Alles-haben-wollens und dabei Nicht-genug-kriegen-könnens. Wie der Selbstsüchtige alles haben will, um es für seine Selbsterhaltung zu gebrauchen und zu verbrauchen, geht es der Geltungssucht darum, in den Augen der anderen einen Wert darzustellen, und sei es auch lediglich als Ziel des Neides. Der Geltungssüchtige vermutet in allem Besitz, den er in den Händen anderer sieht, aus seiner Süchtigkeit heraus zwangsmäßig eine Möglichkeit der Geltung. Er kann es nicht sehen, daß andere einen – sei es materiellen, sei es geistigen – Besitz haben, der ihnen höhere Geltung verschafft als er, der Geltungssüchtige, zu haben glaubt. Und so werden auch für ihn wie für den Selbstsüchtigen, wenn auch aus anderen Motiven, Begehrlichkeit, Neid und Mißgunst zu Grundzügen seines Wesens.

Die Geltungssucht armiert die Position des eigenen Selbstes auch durch vorgetäuschte Werte, also durch Mittel des Scheines. Hierher gehören alle Haltungen, die bei Klages in seinen »Grundlagen der Charakterkunde« als Haltungen der *Ichaufbauschung* erscheinen: Prahlsucht, Aufschneiderei, Eitelkeit, Prätention, Renommisterei. »Mehr scheinen als man ist« – dies ist für den Geltungssüchtigen das Grundprinzip seiner Selbstdarstellung.[29]

[29] K. Jaspers (Allgemeine Psychopathologie) hat das Streben »mehr zu scheinen als man ist« als den Grundzug des hysterischen Charakters fixiert. Im Anschluß an Jaspers reiht K. Schneider (Die psychopathischen Persönlichkeiten) den hysterischen Charakter unter die »geltungsbedürftigen Psychopathen« ein.

Besonders sein Auftreten erhält dadurch ein eigenes Gepräge. Es ist oft gekennzeichnet durch das Pathos der Aufgeblasenheit, der Affektiertheit und Maniriertheit. Der Geltungssüchtige gibt sich in der Darstellung nach außen ein Format, das er nicht mit seelischer Substanz auszufüllen vermag. Dadurch entsteht der Charakter der Unechtheit und Hohlheit, die Art, sich zu geben, wird zur Phrase.[30]

Wenn es dem Geltungssüchtigen nicht gelingt, sich durch die Armierung seiner Position die Anerkennung einer Wertüberlegenheit im Urteil der Mitmenschen zu verschaffen, dann verfällt er leicht darauf, die Werte, die er sich selbst nicht zu geben vermag, überall da herabzusetzen, wo er sie bei anderen findet.

Wiederum andere Praktiken entwickelt der Geltungssüchtige, wenn an ihn die Anforderung gestellt wird, sich in einen sozialen oder beruflichen Arbeitszusammenhang oder den Autoritätsbereich anderer Menschen einzuordnen. In solchen Situationen zeigt sich die Geltungssucht als Eigensinn, Starrsinn, Trotz, Widerspruchsgeist, Rechthaberei, doktrinäre Unbelehrbarkeit und Eigenbrötelei. In jedem Sichfügen gegenüber fremder Autorität, und sei diese auch nur die Vertretung überpersönlicher Ordnungen, erlebt der Geltungssüchtige einen Angriff auf sein »*Prestige*«. Es ist hier nicht der Ort, das Erscheinungsbild solcher »Prestige-Naturen« in all seinen Nuancierungen zu schildern. Zu ihren Haltungen gehören wesentlich Launenhaftigkeit, Unversöhnbarkeit und Übelnehmerei.

Alle bisher genannten Praktiken der Geltungssucht sind insofern vom selben Typus, als ihnen eine gewisse Aktivität eigen ist. Neben solchen aktiven Mitteln finden sich in der Lebenstechnik des Geltungssüchtigen auch Haltungen, die auf den ersten Blick das Motiv der Geltungssucht gar nicht erkennen lassen, weil sich diese hinter den Schutz der Schwäche verschanzt. Aber auch die *Schwäche* ist dem Geltungssüchtigen noch gut genug, um sich zur Geltung zu bringen. Hierher gehören alle diejenigen Fälle, in denen ein Mensch eine Krankheit oder auch nur eine Schwäche seiner Gesundheit dazu ausnutzt, um andere zu zwingen, ihn wichtig zu nehmen (Flucht in die Krankheit). Die Geltungssucht kann sich ferner auch der Maske der Demut, der Bescheidenheit und der Unterordnung bedienen. Natürlich gibt es Bescheidenheit und Demut als Haltungen echter Selbstlosigkeit. Es bedarf jedoch einiger Scharfsicht, diese echten Haltungen zu unterscheiden von den Versuchen, durch die äußere Geste der Bescheidenheit und der Selbstlosigkeit vor anderen zu glänzen und sie in den Schatten zu stellen. Ein gutes literarisches Beispiel dieser gleichsam passiven Technik der Geltungssucht ist die Gestalt des Foma Fomitsch in Dostojewskijs

[30] Beim »geltungsbedürftigen Psychopathen« nimmt die Ichaufbauschung die Form der Pseudologie an (vgl. K. Schneider, a. a. O.)

»Gut Stepantschikowo«. Foma, eitel und hohlköpfig, von einer unersättlichen Geltungssucht erfüllt, bringt es fertig, sich in den Mittelpunkt seiner Umgebung zu rücken, ihr Interesse und ihre Sorge in dem Maße auf sich zu sammeln, wie es seine Gier nach Geltung verlangt. Und zwar gelingt ihm dies gerade dadurch, daß er, in unverschämter Mißdeutung und Entstellung der Tatsachen, keine Gelegenheit ungenutzt läßt, sich als zurückgesetzt, mißhandelt und als Märtyrer der gerechten Sache hinzustellen.

Die Haltungen und Verhaltensweisen, die als Technik der Geltungssucht dargestellt wurden, haben ihre besondere sozialpsychologische Auswirkung. Sie führen zu einer Isolierung des Einzelmenschen gegen die menschliche Gesellschaft und Gemeinschaft und somit zu einer Verkümmerung aller sozialen Strebungen und Gefühlsregungen. Da er mit seinen Gedanken immer um die Sicherung seiner Geltung kreist, sich dauernd mit dem Eindruck beschäftigt, den er auf andere macht, kommt der Geltungssüchtige gar nicht dazu, an andere zu denken. Er verhält sich also in hohem Grade *egozentrisch*. Wir nennen einen Menschen dann egozentrisch, wenn er die Dinge nur soweit sieht bzw. zur Kenntnis nimmt, als sie für sein individuelles Selbst von Bedeutung sind. Im Unterschied hiervon sprechen wir von Egoismus dann, wenn einer möglichst viel für sich haben will und dies in seinem Verhalten gegen die Rivalität der anderen durchzusetzen sucht. Egozentrizität dagegen spielt sich lediglich in der Welt der Wahrnehmung und Vorstellung ab. Beim egozentrischen Menschen sind Phantasie und Denken dauernd mit dem eigenen Selbst und seinen Belangen beschäftigt, das Ego steht im Zentrum, auf das alles bezogen wird, was man um sich wahrnimmt. Man ist unfähig, sich in einen anderen Menschen, ein anderes Ego als Zentrum zu versetzen und sich zu vergegenwärtigen, wie von ihm aus die Dinge und die Ereignisse aussehen. Statt dessen ist man bereit und darauf aus, die anderen mit den eigenen Angelegenheiten zu befassen. In solcher Weise ist auch der Geltungssüchtige egozentrisch. Ferner sind Hingabe, Eros und Begeisterung natürlich auch für ihn ebenso wie für den Selbstsüchtigen so gut wie ausgeschlossen. Die Geltungssucht besitzt eine gewisse Affinität zu den Gefühlsregungen des Mißtrauens und Argwohns, zu den Haltungen der Vorsicht und Berechnung, der Verschlagenheit und List. Da der Geltungssüchtige ständig auf dem quivive ist, sein »Prestige« zu sichern, und dadurch dauernd Beweise seiner Wertüberlegenheit zu geben sucht, sind aus dem Gesamtbild seiner Persönlichkeit auch die Züge der Unbefangenheit, der Zufriedenheit und der natürlichen Heiterkeit ausgeschlossen.

Schließlich ist noch darauf zu verweisen, daß die Geltungssucht sich auch auf die Einstellung zur gegenständlichen Umwelt auswirkt. Da der Geltungssüchtige dem Wunschbild seiner persönlichen Wirkung verfallen, von ihm gleichsam in hypnotischen Bann geschlagen ist, ist es verständlich, daß

er dazu neigt, die Wirklichkeit überhaupt zu übersehen, sofern sie das Wunschbild seiner Geltungssucht beeinträchtigt (psychische Selektion), bzw. daß er der Gefahr anheimfällt, die Wirklichkeit nach dem Wunschbild seiner Geltungssucht umzufälschen. Hierher gehört der schon zitierte Satz Nietzsches: »Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach.« Der Geltungssüchtige hat also von Hause aus den Willen zum *Schein* und zur Täuschung. Er ist immer in Bereitschaft, sich selbst und anderen etwas vorzumachen, weil er der Wirklichkeit des Lebens nicht ins Auge zu schauen wagt, ohne fürchten zu müssen, in seinem Geltungsanspruch enttäuscht oder verletzt zu werden.

Die Tatsache, daß unter den Verwirklichungsformen der Geltungssucht Verhaltensweisen erscheinen, die schon im Zusammenhang des Machtwillens genannt wurden, weist darauf hin, daß zwischen Herrschsucht und Geltungssucht enge Beziehungen bestehen. Natürlich ist auch Geltung im Sinne des Besitzes von Werten und Wichtigkeiten, die die Mitwelt anerkennt, ein Mittel des Machtwillens. Aber die Herrschsucht geht – sofern sie auf Menschen gerichtet ist – nicht nur auf Wertanerkennung im Urteil anderer, sondern auf tatsächliche Einwirkung in die Willenssphäre, den Tätigkeits- und Lebensbereich anderer Menschen. »Herrschsüchtige Personen wollen ... über fremde Willenskreise verfügen.«[31]

Es hat sich also im Verlauf der Darstellung der Strebungen des individuellen Selbstseins eine deutliche Unterscheidung ergeben zwischen *Selbstsucht, Herrschsucht und Geltungssucht.* Andrerseits zeigt die Erfahrung, daß Selbstsucht, Herrschsucht und Geltungssucht zueinander in hoher Affinität stehen und sich auf Grund dieser inneren Verwandtschaft häufig in einem und demselben Menschen vergesellschaftet finden.

Exkurs über das Anspruchsniveau

Die darin sich bekundende gegenseitige Affinität auch von Egoismus, Geltungsstreben und Machtstreben, ihre Zusammengehörigkeit als Gruppe der Strebungen des individuellen Selbstseins kommt zum Ausdruck im Begriff des *Anspruchs.* Wir reden von Anspruch da, wo ein Mensch das, was er zur Erfüllung seiner an das individuelle Selbst gebundenen Strebungen braucht, mit dem Bewußtsein eines selbstverständlichen und unanfechtbaren Rechtes von der Umwelt und Mitwelt fordert. Ein solcher Anspruch kann sich beziehen auf Mittel der rein biologischen Lebensfristung (Nahrung, Kleidung, Wohnung), der ökonomischen Sicherstellung (Besitz), auf Lebensgüter, die unser Wohlergehen und Behagen ermöglichen, auf Rück-

[31] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde, 7. und 8. Aufl. 1936, S. 199

sicht und Fürsorge von seiten anderer, aber auch auf Geltung und Anerkennung sowie auf Macht und Führung. Den quantitativen Umfang und die qualitative Höhe solcher Ansprüche nennen wir das *Anspruchsniveau* eines Menschen.[32] Ist es gering, so reden wir von *Anspruchslosigkeit, Bescheidenheit*, ist es hoch, so nennen wir den Menschen anspruchsvoll. Der Begriff der *Genügsamkeit* bezeichnet ein niedriges Anspruchsniveau auf dem besonderen Bereich der materiellen Verbrauchsgüter (Nahrung, Kleidung usw.). *Arroganz* ist jener erhöhte Anspruch auf Geltung, der in auffallendem und herausforderndem Widerspruch zu seiner tatsächlichen Berechtigung steht. *Unbescheidenheit* schließlich ist eine Übersteigerung des Anspruchsniveaus bei Menschen, die nicht genug kriegen können und nur an sich denken, ohne anderen das Recht zuzugestehen, dieselben Ansprüche zu stellen, dabei aber glauben, ein Recht darauf zu besitzen, daß ihre eigenen Ansprüche erfüllt werden.

Im Zusammenhang mit Anspruch und Anspruchniveau steht auch das, was wir *Gutmütigkeit* nennen. Der Gutmütige hat ein geringes Anspruchsniveau insofern, als alle Strebungen, die gerichtet sind auf materielles Wohlergehen, auf Besitz, Macht oder Geltung, so wenig ausgeprägt und wirksam sind, daß er, der Gutmütige, sich in der natürlichen Rivalität der Menschen um Lebenssicherung, Besitz, Einfluß und Geltung alles gefallen läßt: er läßt sich leicht einen Besitz streitig machen, auf den er berechtigten Anspruch hat, er nimmt selten etwas übel, worauf andere mit besonderer Empfindlichkeit ihres Geltungsanspruchs reagieren, er läßt sich in der Führung zurückdrängen, also leicht dazu bringen, seinen Willen dem Kommando anderer zu unterstellen. In all diesen Fällen setzt er den Zumutungen, die andere an ihn richten und die eine Einschränkung der eigenen berechtigten Ansprüche darstellen, keinen Widerstand entgegen. Gegentypisch zum Gutmütigen sind jene Menschen, die auf ihre persönlichen

[32] Der Terminus »Anspruchsniveau« wird hier in einem anderen Sinne gebraucht, als er bei K. Lewin und seiner Schule gemeint und zu verstehen ist. Dort bedeutet er die Anforderung, die eine Person an ihre eigenen Leistungen stellt, also die jeweilige Höhe des Zieles, das sie sich bei einer auszuführenden (zukünftigen) Leistung setzt (vgl. F. Hoppe, Erfolg und Mißerfolg, Psych. Forschung 1930). Eine solche Verwendung des Terminus »Anspruchsniveau« steht jedoch nicht im Einklang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch. Denn dieser versteht unter Anspruch etwas, das man nicht von sich, sondern etwas, das man *für* sich verlangt. Was man von sich oder auch von anderen an Leistung verlangt, nennt die Sprache eine Anforderung. Es scheint deshalb geboten, den Terminus »Anspruchsniveau« für den von uns gemeinten Sachverhalt vorzubehalten, womit das Faktum dessen, was in der Psychologie K. Lewins als Anspruchsniveau bezeichnet wird, sowie seine Rolle in der Motivation von Handlungen und Verhaltensweisen uneingeschränkt gültig bleibt.

Vorteile, ihre Machtstellung und ihre Geltung in besonders hohem Maße bedacht sind und immer dann, wenn sie in diesen Ansprüchen von ihren Mitmenschen beeinträchtigt werden oder sich beeinträchtigt glauben, energischen Widerstand leisten und ihre Ansprüche verteidigen. Der Gutmütige hat also wie der Bescheidene ein geringes Anspruchsniveau. Darüber hinaus aber – und dies unterscheidet Gutmütigkeit von Bescheidenheit – ist es für ihn charakteristisch, daß er die geringen Ansprüche leicht aufgibt, sobald sie ihm durch die Mitwelt streitig gemacht werden.
Das Anspruchsniveau kann angeboren oder erworben sein. Was wir mit *Verwöhnung* meinen, ist ein hohes, durch die Umwelt (Erziehung, Vorbild u. a.) hervorgerufenes und vom Menschen festgehaltenes Anspruchsniveau.

e) Der Vergeltungsdrang

Die wechselseitige Affinität von Egoismus, Macht- und Geltungsstreben, die im Begriff des Anspruchs zum Ausdruck kommt, erweist sich auch darin, daß jene Strebungen zwar nicht in jedem Fall, aber unter gewissen Umständen eine besondere Triebfeder aus sich hervortreiben können, wenn ihnen die Erfüllung versagt bleibt oder sie in ihren Ansprüchen auf Wohlergehen, Besitz, Macht oder Geltung geschädigt werden. Diese Triebfeder ist der *Vergeltungsdrang*. Freilich gibt es auch einen Vergeltungsdrang im positiven Sinne als Reaktion auf das, was man von anderen Gutes und Förderliches erfahren hat. Er kommt aus der Gefühlsregung der *Dankbarkeit* und will Gutes mit Gutem vergelten. Aber es ist nicht zufällig, sondern wirft ein bedeutsames Licht auf die menschliche Natur, wenn wir gewöhnlich mit dem Begriff des Vergeltungsdranges die Vorstellung der Vergeltung von Versagungen oder Schädigungen dessen verbinden, worum es dem Egoismus, dem Machtwillen und dem Geltungsdrang geht. Bleiben diese Strebungen unerfüllt oder werden sie in ihren Ansprüchen geschädigt, dann suchen sie sich einen Ausgleich zu schaffen in dem Bewußtsein, dem anderen, an dem ihre Erfüllung scheitert oder durch den die Schädigung ihrer Ansprüche verursacht wird, einen gleichwertigen Schaden zuzufügen. Aug' um Aug', Zahn um Zahn – das ist die Parole des Vergeltungsdranges, den wir vor allem unter dem Namen der *Rache* kennen. In der Rache liegt immer eine Verrechnung. Ihre Motivation lautet: Du hast mir dies zuleide getan, also mußt du dafür büßen. Erst in dem Bewußtsein, daß der andere gleiches Mißgeschick, gleichen Schaden erleidet, wird dem Bewußtsein der eigenen Schädigung der Stachel ausgezogen.
Eine subtilere und kompliziertere Form des Vergeltungsdranges ist das *Ressentiment*. Es unterscheidet sich von der Rache sowohl in der Motivation, im Anlaß, als auch in der Art der Vergeltung.
Was die Motivation betrifft, so ist das, was den Vergeltungsdrang des Res-

sentiments auslöst, nicht eigentlich die Schädigung der eigenen Interessen durch eine Tat des anderen, sondern das Bewußtsein, daß der andere gerade das erreicht hat oder besitzt, was einem selbst versagt ist. Die Rache hat eine gewisse Berechtigung darin, daß wir durch die Initiative und das Verhalten des anderen eine Schädigung unserer eigenen Belange erfahren haben, der andere also faktisch schuld an dieser Beeinträchtigung ist. Für das Ressentiment dagegen besteht die Schuld des anderen, die das Bestreben, ihn zu schädigen, auf den Plan ruft, lediglich darin, daß er Werte besitzt, die uns selbst vorenthalten sind.

So kann zum Motiv des Ressentiments die Tatsache werden, daß andere im Besitz materieller Güter sind, auf die man selbst verzichten muß, aber auch die Tatsache, daß der andere mehr Erfolg hat als man selbst; etwa auf dem Gebiet des äußeren Fortkommens oder der äußeren Anerkennung und Geltung sowie in seiner Einfluß- und Machtsphäre. Das, was dem anderen an Erfüllung der eigenen Wünsche und Bedürfnisse zuteil wird, wird gespiegelt im Anspruch der eigenen Egoität, die in Rivalität und Konkurrenz mit dem anderen steht. Und so können auch die reinen Lebenswerte, um die es dem Genußstreben, der libido und dem Erlebnisdrang geht, zum Gegenstand des *Neides* werden und Ressentiment erzeugen, dann nämlich, wenn man sieht, wie jene Lebenswerte dem anderen zuteil werden, dem eigenen individuellen Selbst aber versagt bleiben. Das Ressentiment solcher Art ist zwar ohne die Wirksamkeit des Lebensdranges nicht möglich, es ist aber trotzdem nicht eine unmittelbare Reaktion des Lebensdranges, sondern eine solche des Egoismus, des Für-sich-haben-wollens; denn die Ansprüche des Lebensdranges sind hier hineingenommen in die eigene Egoität und werden in ihr durch den Blick auf den anderen gespiegelt. Es ist immer der andere, an dem sich der Neid entfaltet und auf den das Ressentiment gerichtet ist. Das Erlebnis der Konkurrenz und Rivalität ist also eine wesentliche Voraussetzung der Triebfeder des Ressentiments.

Um ein weiteres Beispiel des Ressentiments zu nennen, sei daran erinnert, daß es auch ein Ressentiment des Alters gegen die Jugend gibt. Seine Motivation liegt im Verlust all der Chancen, die nun einmal die Jugend vor dem Alter voraus hat: ein noch ungelebtes und noch nicht festgelegtes Leben, den Optimismus, die Freudefähigkeit und das Pathos des Werdens, von denen die Jugend getragen wird. All dies erweckt das Gefühl des Neides und wird zum Ressentiment gegenüber denen, die noch in der jugendlichen Fülle der Möglichkeiten stehen.

Das Ressentiment entsteht also immer aus dem Bewußtsein, es schlechter zu haben als die anderen, zu kurz gekommen und vom Schicksal benachteiligt zu sein, sofern dieses Bewußtsein von der Regung des *Neides* begleitet ist. Aus dieser Regung entspringt der Drang, sich an den Glücklicheren zu rächen. Der Rache im engeren und eigentlichen Sinne fehlt jedoch die

Regung des Neides. – Soviel zur Motivation des Ressentiments im Unterschied zur Rache.

Rache und Ressentiment unterscheiden sich als Arten des Vergeltungsdrangs aber auch hinsichtlich der Form, in der die Vergeltung geübt wird. Die Rache vergilt immer Gleiches mit Gleichem, eine Tat mit der anderen, Aug' um Aug', Zahn um Zahn. Anders ist es beim Ressentiment. Denn der, dem das Ressentiment gilt, hat ja dem, von dem es ausgeht, im wörtlichen Sinne gar nichts getan. Es kann also Gleiches nicht mit Gleichem vergolten werden. So bleibt dem Ressentiment nichts übrig, als dem Glücklicheren sein Glück zu stören. Etwa dadurch, daß man als Vorgesetzter den anderen schikaniert oder daß man als alter Mensch die Jugend mit dem Ernst des Lebens tyrannisiert. Auch religiöser und moralischer Fanatismus sind nicht selten Äußerungsformen des Ressentiments.

Findet das Ressentiment nicht die Möglichkeit, den anderen aktiv zu stören, dann verschafft es sich seine Befriedigung oft in der Herabsetzung jener Werte, die sein Träger zwar anstrebt, aber nicht zu erreichen vermag – ganz nach dem Beispiel des Fuchses, dem die Trauben zu sauer sind. In diesem Motivationszusammenhang erscheint das Ressentiment besonders im Gefolge der Geltungssucht. Wenn es dieser nicht gelingt, sich Anerkennung im Werturteil der Mitmenschen zu verschaffen, dann verfällt sie leicht darauf, die Geltungswerte, die sie sich selbst nicht zu geben vermag, überall dort herabzusetzen, wo sie sie an anderen findet. Dabei ist es für die praktische Erkennung des Ressentiments wichtig, zu wissen, daß sich seine Entwertungstendenz nach Möglichkeit den Anschein der Objektivität zu geben sucht, und zwar dadurch, daß an die Wirklichkeit ideale Forderungen, dogmatische Prinzipien und Werttafeln herangetragen werden, hinter denen die Wirklichkeit notwendig zurückbleiben muß. Das bewußte oder unbewußte Motto ist dann die Formel: »Du bist auch nicht mehr und ebenso wenig wie ich«. So gilt es, alle Ideale, alle ethischen Forderungen, alle Entrüstung, jeden Protest und alle Kritik daraufhin zu prüfen, ob sich hier nicht die sublime Rache einer eigenen Wertunfähigkeit auf der Basis eines unerfüllten Geltungsdranges zu vollziehen sucht.

Es ist natürlich charakterologisch wesentlich, wie weit einer sich in seinem Verhalten zu den Mitmenschen von dem Motiv der Verrechnung und Vergeltung leiten läßt. Es gibt ausgesprochen rachsüchtige und zum Ressentiment geneigte Menschen. Dabei macht es wichtige Unterschiede aus, in welchen Bezirken seines individuellen Selbstes einer getroffen werden muß, um zur Vergeltung zu schreiten: ob er es schon bei geringfügigen Beeinträchtigungen seines Strebens nach Selbstsicherung, Selbstbewahrung und Selbsterweiterung tut, oder ob er erst dann zur Vergeltung greift, wenn er in seiner Ehre, einem Werte des Geltungsstrebens, angegriffen wird.

Das charakterologische Gegenspiel zu Rachsucht und Ressentimentbereit-

schaft sind *Gutmütigkeit* und *Großmut*. Wie sie frei sind von den Regungen der Rachsucht, so sind sie auch frei von jeglichem Ressentiment. Zum gutmütigen Menschen gehört es nicht nur, daß er, wie schon gesagt, sich seine Ansprüche streitig machen läßt, ohne Widerstand zu leisten, sondern darüber hinaus noch dies, daß er auf die Störungen seiner Ansprüche nicht mit Vergeltung antwortet, daß er sie sich — frei von der Erbitterung und Verbitterung der Rachsucht und des Ressentiments — gefallen läßt. Eignet in diesem Sinne der Gutmütigkeit ein Zug der Passivität, so nennt andrerseits die Sprache großmütig denjenigen, der zum Wohle und im Interesse seiner Mitmenschen aktiv wird, ohne sich dabei vom Prinzip der Verrechnung leiten zu lassen, ohne also zu fragen, ob der andere dessen, was ihm an Gunst und Wohlwollen erwiesen wird, auch würdig ist, ob er es um den Gewährenden und Schenkenden verdient hat bzw. ob zu erwarten ist, daß er es ihm danken oder gar zu vergelten imstande und bereit sein wird. In der Großmut liegt eine Gleichgültigkeit, ja vielleicht eine Verachtung für alle Fragen derartiger Verrechnung, die gerade für diejenige Haltung charakteristisch ist, die wir *kleinlich* nennen. Im Unterschied von der Gutmütigkeit erweist sich die Großmut im Handeln, während Gutmütigkeit sich ja nur passiv, im Dulden, Zulassen und Sichgefallenlassen zeigt.

f) Das Eigenwertstreben

Wenn die Erfahrung erkennen läßt, daß vor allem auch der Geltungsdrang in Ressentiment umschlagen kann, so ist gerade diese Möglichkeit eines der Momente, durch die sich das Streben nach Geltung von einer in der Reihe der Strebungen des individuellen Selbstseins an letzter und höchster Stelle zu nennenden Triebfeder unterscheidet, nämlich vom *Eigenwertstreben*.

Es wurde bei der Erörterung des Geltungsdranges gesagt, daß entwicklungspsychologisch der Mensch das Wertbild seines Selbstes zunächst im Spiegel des Urteils seiner Mitwelt sucht und findet. Das gilt schon für das Kind, und zwar bis etwa zum 12. Lebensjahr. Dann aber setzt allmählich eine Wandlung ein. Es ist eines der Charakteristika der seelischen Metamorphose, die sich in der Reifezeit vollzieht, daß der Mensch sich in seinem Verhältnis zur Welt gleichsam als ein metaphysisches Ich entdeckt, das unverwechselbar verschieden und abgehoben ist von allem, was ihm an Welt gegenübersteht, daß er sich entdeckt als ein Wesen, das für sich und aus sich ist. Und so wird nun auch das Wertbild des eigenen Selbstes nicht mehr ausschließlich gesucht im Urteil der Mitwelt, sondern darüber hinaus vor sich und für sich selbst: neben das Geltungsstreben tritt eine neue Triebfeder, die wir am besten als Eigenwertstreben bezeichnen. In beiden Fällen erweist sich die Fähigkeit des Menschen, auf sich selbst zurückzu-

schauen. Im Geltungsstreben jedoch sucht der Mensch sein Wertbild im Spiegel des Urteils seiner Mitwelt, im Eigenwertstreben dagegen in demjenigen des eigenen Urteils. Es geht in ihm um das individuelle Selbstsein als *Person*.

Was dieses Selbstsein als Person betrifft, so sind ihm drei Momente eigentümlich. Zunächst das Erlebnis der Unverwechselbarkeit, Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der *Individualität* des Menschen, wogegen er Dinge, Pflanzen und Tiere als sich wiederholende Exemplare einer Gattung hinnimmt. Es ist immer sein eigenstes Leben, das er als Einzelwesen lebt oder jedenfalls zu leben glaubt. Er tut dies — und damit kommt ein zweiter Faktor des Personbegriffes in Sicht — im Bewußtsein der Freiheit von Möglichkeiten des *Sich-selbst-wählens* und des *Über-sich-entscheidens*. Sich-selbst-wählen und Über-sich-entscheiden schließen aber immer — und dies ist der dritte Faktor — des Personbegriffes — das Bewußtsein einer *Aufgabe* und *Verantwortlichkeit* ein. Individuelle Einmaligkeit, Freiheit des Sich-selbst-wählens und Verantwortlichkeit für das eigene Dasein machen als integrativ verflochtene Einheit den Gehalt dessen aus, was mit der Rede vom individuellen Selbstsein als Person gemeint ist.

Und eben aus der Tatsache, daß für den Menschen das individuelle Selbstsein auch ein Person-sein ist oder jedenfalls sein sollte, entspringt die Triebfeder des Eigenwertstrebens, die in allen Bemühungen der Selbsterziehung, der Selbstgestaltung und der Arbeit an sich selbst lebendig ist. Sie hat eine durchaus andere Thematik als das Geltungsstreben, wenngleich sie genealogisch zweifellos mit diesem zusammenhängt. Denn offenbar ist es entwicklungspsychologisch so, daß der Mensch sein eigenes Wertbild zunächst im Spiegel der Mitwelt suchen und aus ihm empfangen muß, bevor er auf sich selbst zurückverwiesen wird und das, was er ist, nicht mehr vor der Mitwelt, sondern vor sich selbst als Person zu verantworten hat. Thematisch aber sind Geltungsstreben und Eigenwertstreben durchaus voneinander verschieden. Im Unterschied vom Geltungsstreben geht das Eigenwertstreben des Menschen dahin, ihm vor sich selbst, d. h. im Hinblick auf eine Wertordnung, die sich ihm gleichsam von *innen* her erschlossen hat, einen Rang zu geben. Dabei kann es durchaus sein und ist es wohl meist auch so, daß diese Wertordnung aus der Sozietät übernommen ist. Das Entscheidende liegt darin, daß die dort gültigen Werte zu eigenen gemacht, »*introzipiert*« worden sind, und im Eigenwertstreben das Urteil über sich selbst nicht mehr der Mitwelt überlassen, sondern zur Sache der eigenen Person gemacht wird. Das Geltungsstreben enthält immer einen Anspruch an die Mitwelt. Das Eigenwertstreben dagegen stellt eine Anforderung des Menschen an sich selbst dar. Das, worum es im Geltungsstreben geht, ist das Wertbild des — um mit W. James zu reden — »*sozialen*« Selbstes, d. h. dessen, was wir für die anderen sind. Das, worum es im Eigenwertstreben

geht, ist der Wertgehalt des personalen Selbstes, d. h. dessen, als was wir uns selbst in unserer Individualität gegeben sind.
Es hat sich also gezeigt, daß das individuelle Selbstsein drei verschiedene Seiten, eine *dreifache Thematik* hat. Was im Selbsterhaltungstrieb, im Egoismus und im Willen zur Macht wirksam ist, das ist die *biologisch-kreatürliche* Seite und Thematik des individuellen Selbstseins und zwar insofern, als diese Strebungen unmittelbar oder mittelbar mit der Ursituation zusammenhängen, in der sich das menschliche Dasein vorfindet, nämlich der Situation des Einzelwesens, das sich der Umwelt und Mitwelt gegenübersieht und das zugleich auf die Umwelt und Mitwelt verwiesen ist in der Notwendigkeit, sich gegen sie durchzusetzen. Im Selbsterhaltungstrieb ist diese biologisch-kreatürliche Thematik des individuellen Selbstseins noch in derselben Weise wirksam wie in jedem Lebewesen. Im Egoismus und im Machtstreben ist sie modifiziert durch das Erlebnis der Ichhaftigkeit, der Egoität, in der die Rivalität und Konkurrenz mit Wesen gleicher Art gespiegelt wird. Wir bezeichnen diese im Spiegel der Egoität erlebte Rivalität und Konkurrenz mit Wesen gleicher Art als die *sozietäre* Seite und Thematik des individuellen Selbstseins. Sie wird sowohl im Egoismus und Machtstreben als auch im Geltungsdrang erlebt. Ein Unterschied zwischen Egoismus und Machtstreben einerseits und Geltungsdrang andrerseits besteht jedoch darin, daß im letzteren die biologisch-kreatürliche Seite und Thematik des individuellen Selbstseins, zu der in Egoismus und Machtstreben noch ein jedenfalls mittelbarer Bezug besteht, verschwunden ist. Es geht nicht mehr darum, unmittelbar oder mittelbar die biologisch-kreatürliche Existenz zu sichern, sondern lediglich darum, das in der Form des Ego erlebte individuelle Selbst der Mitwelt gegenüber als Wert zur Geltung zu bringen. Die sozietäre Seite und Thematik des individuellen Selbstseins ist aber im Geltungsdrang voll lebendig. Der Geltungsdrang ist ohne die Folie der Mitwelt, der anderen nicht möglich.
Im Eigenwertstreben nun tritt auch dieser sozietäre Bezug zurück. In ihm figuriert das individuelle Selbst weder in seiner biologisch-kreatürlichen Thematik noch im sozietären Bezug des Geltungsanspruchs. Es geht vielmehr um die dritte Seite und Thematik des individuellen Selbstseins, um die *personale*.
Dieser Satz bedarf freilich einer wichtigen Ergänzung. Es ist richtig, daß sich das personale Selbstsein nur im Individuum verwirklichen kann. Denn zum Personsein gehört das Moment der individuellen Unvertauschbarkeit und Einmaligkeit. Insofern ist das Eigenwertstreben ein Antriebserlebnis des individuellen Selbstseins. Zugleich aber greift es schon über das individuelle Selbstsein hinaus. Denn Person können wir nur sein, sofern wir die Welt als Sinnbestand erleben und aus diesem Sinnbestand das eigene Dasein seinen Sinn und seine Aufgabe empfängt. Es ist so, daß erst in der

Verwirklichung der Strebungen des Über-sich-hinaus-seins dem individuellen Selbst sein Sein als personales Selbst gegeben wird. Guardini hat das in der »Unterscheidung des Christlichen« einmal so ausgedrückt: »Ich kann nicht ich selbst werden, wenn ich mich nicht hingebe an das, was ich nicht bin, an den Gegenstand ... ich kann mich selbst lebendig nur verwirklichen, wenn ich über mich hinausgehe zu dem, was ich nicht bin, zum Seienden mir gegenüber: zu den Dingen, zu den Menschen, zu den Ideen, zu den Werken und Aufgaben. Ich werde ich selbst nur, wenn ich dieses Seiende zum Gegenstand, zum Inhalt meines Lebens mache und an ihm, in ihm, aus ihm lebe.«[33] Es steht außer Zweifel, daß Guardini mit seiner Rede vom »Ich selbst« weder die sozietäre noch gar die biologisch-kreatürliche, sondern allein die personale Seite des individuellen Selbstseins meint. So stellt also das Eigenwertstreben als Antriebserlebnis des individuellen Selbstseins in der ihm eigenen personalen Thematik die Brücke zu jenen Strebungen dar, die wir als dritte umfassende Gruppe unter dem Titel der »Antriebserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins« ausgegliedert haben.

Entwicklungspsychologisch gesehen kündigt sich das Eigenwertstreben im heranwachsenden Menschen zunächst an als jenes Streben nach Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit, das der Reifezeit das ihr eigentümliche revolutionäre Pathos verleiht. Es geht ihm um die Unabhängigkeit vom Urteil der Mitwelt und von der Bevormundung durch sie; und zwar wird diese Unabhängigkeit angestrebt im Erlebnis der eigenen Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit sowie der Freiheit des Sich-selbst-wählens und Über-sich-entscheidens. Zugleich aber bricht in der Reifezeit ein Fragen und Suchen nach Sinnwerten auf, von denen das eigene Dasein seinen Sinn empfängt. Erst wenn diese Thematik der Sinnfrage in das Streben nach Freiheit mit aufgenommen ist, entsteht das Eigenwertstreben. Der Unabhängigkeitsdrang ist also nur eine genetische Vorform des Eigenwertstrebens. Allerdings eine notwendige; denn ohne Freiheit gibt es keine personelle Selbstverwirklichung. Es kann freilich vorkommen, daß der Entwicklungsschritt zum Eigenwertstreben durch die Aufnahme der Sinnfrage in den Freiheitsdrang nicht vollzogen wird, dieser sich — nach dem Gesetz der funktionalen Autonomie — thematisch verselbständigt und dann in jener Opposition und jenem revolutionären Pathos stecken bleibt, mit dem er zunächst in der Reifezeit aufbricht.

C) Die Antriebserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins

Die Strebungen der Selbsterhaltung, des Egoismus, des Machtwillens und des Geltungsdranges schließen das Bewußtsein einer gewissen Isolierung

[33] R. Guardini, Die Unterscheidung des Christlichen, 1935, S. 79 f.

gegen die Umwelt und Mitwelt und einer Gegenstellung zu ihnen ein. Nun ist es offenbar so, daß die Erfahrung der Individuation aus sich selbst wieder eine neue Gruppe von Strebungen gleichsam provoziert und stimuliert, nämlich diejenigen des Über-sich-hinaus-seins. Sie sind abgestimmt auf Teilhabe an der Welt, jedoch nicht im Sinne des Besitzes, des Für-sich-haben-wollens, sondern im Sinne der Zugehörigkeit des individuellen Selbstes zur Welt, wodurch das Bewußtsein der Individuation ein Gegengewicht findet. Genetisch betrachtet ist die Erfahrung der Individuation die Voraussetzung dafür, daß der Mensch über sich hinaus zu fragen und zu suchen beginnt. Dieses Fragen und Suchen aber hat seine eigene und originäre Thematik. Es geht nicht mehr um Bedeutungswerte, nicht mehr um Werte der Daseinserhaltung und Daseinssicherung, der Dienstlichkeit und Nützlichkeit, der Macht und der Geltung. Vielmehr wird der Mensch in den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins recht eigentlich gerufen und zwar von etwas, das jenseits des individuellen Selbstes liegt. So kommt es denn auch, daß die Antriebserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins zur biologisch-kreatürlichen und sozietären Thematik des individuellen Selbstseins in einem gewissen Gegensatz stehen. Lediglich das Eigenwertstreben kann sich mit ihnen in völliger Gleichrichtung verbinden, sofern der Mensch in ihm seine Eigentlichkeit sucht als ein Wesen, das den Sinn seines Daseins als Person gerade darin sieht, an den außer- und überindividuellen Sinnwerten mitzuarbeiten, und er sich für ihren Bestand mitverantwortlich fühlt.

Mit dem Begriff der Strebungen des Über-sich-hinaus-seins ist nun – genau so wie mit denen der Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins und des individuellen Selbstseins – eine Mannigfaltigkeit von Antriebserlebnissen umschrieben, die einer weiteren Gliederung bedarf.

a) Die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe

Wenn es die Welt im weitesten Sinne ist, auf die sich die in den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins gesuchte Teilhabe bezieht, so hebt sich aus ihr zunächst die »Mitwelt« als konkret umschriebener Sonderbereich heraus. Auch sie, die Mitwelt, und sie vor allem ist Horizont des menschlichen Daseins, auch sie figuriert als Sphäre, an der teilzunehmen sich der Mensch als Einzelwesen getrieben fühlt. Alle Strebungen, die dies zum Ziele haben, seien hier zusammengefaßt als »Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe«. Sie entspringen aus der Tatsache, daß unser Menschsein unmittelbar auf die Mitmenschen hinweist, daß es angelegt ist auf das Zusammensein mit Wesen gleicher Art. In den Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe erlebt der Mensch sein Dasein als ursprünglich und sinnvoll bezogen auf seine Mitmenschen, er kommt sich selbst zum Bewußtsein als ζῷον

πολιτικόν, als Teil einer Vielheit, die ein vorgegebenes wesenhaftes Ganzes ist.

α) die Strebung des Miteinanderseins (Gesellungsdrang)

Die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe gliedern sich in solche des Miteinanderseins oder der Gesellung und in solche des Füreinanderseins.

Die Thematik des Gesellungsdrangs. – Wie weit das Bedürfnis zum Leben im Miteinander aus bestimmten Erfahrungen resultiert – aus der Erfahrung der frühkindlichen Hilflosigkeit sowie derjenigen des Angewiesenseins auf seine Mitmenschen auch als erwachsener Mensch – soll hier nicht diskutiert werden. Jedenfalls muß der Antrieb zum Leben im Miteinander als ein menschlicher Grundtrieb anerkannt werden. Er äußert sich als das Streben, im Bewußtseinshorizont anderer Menschen zu leben, sich mitzuteilen und das Weltbewußtsein der anderen zu teilen. Seine Thematik läßt sich bestimmen als Wunsch, nicht allein zu sein – ein Wunsch, in dessen Wirksamkeit der andere gesucht wird als Pol, in dem das eigene Dasein seinen Widerhall findet und für den man selbst Widerhall wird. So führt die Strebung des Miteinanderseins, der Gesellungsdrang die Menschen auf einer gemeinsamen Bühne zusammen, auf der jeder seine Rolle zu spielen hat, und schafft das, was wir Gesellschaft nennen. Der Gesellungsdrang äußert sich mit Kontaktsuchen, in dem Bemühen, in seelische Kommunikation mit anderen zu treten, sich ihnen mitzuteilen und ihnen selbst Resonanz zu geben.
Im Vollzug des Miteinanderlebens erscheinen dann auch die Verhaltensweisen der sozialen *Anpassung*, von der schon die Rede war, sowie die *Nachahmung*. Gerade in der Nachahmung lebt der Mensch im Miteinander. Wenn Aristoteles den Menschen ein ζῶον πολιτικόν genannt hat, so ist es eine Bestätigung des Zusammenhangs zwischen Gesellungsstreben und Nachahmung, wenn er ihn außerdem noch als ζῶον μιμητικώτατον, als ein in höchstem Grade nachahmendes Wesen bezeichnet. Wie sehr der Mensch ein Wesen des Miteinanderseins ist, geht aus der Rolle hervor, die die Nachahmung in der seelischen Entwicklung spielt. Der heranwachsende Mensch entfaltet sich zum Reichtum seines Tuns und Verhaltens weitgehend am Leitfaden dessen, was er bei seinen Mitwesen sieht.[34]
Es liegt nahe, schon im Herdentrieb des Tieres eine Vorform des menschlichen Gesellungsstrebens anzuerkennen. Genau genommen besteht aber hier doch ein wesentlicher Unterschied. Das Tier lebt gar nicht in derselben Weise wie der Mensch als individuelles Selbst. Es geht in seiner Umwelt

[34] cf. N. E. Miller and J. Dollard, Social learning and imitation, 1941

auf und lebt im Kollektiv. Der Grund hierfür liegt darin, daß es nicht der Sprache fähig ist. Durch die Sprache vollzieht sich nicht nur eine Fixierung und gegenseitige Abhebung der Erscheinungen, sie ist zugleich die Voraussetzung dafür, daß das Erlebnis des individuellen Selbstseins in Abgehobenheit von Um- und Mitwelt und das diese Abgehobenheit überbrückende Gesellungsstreben aufzudämmern vermögen, wobei zugleich gerade die Sprache wiederum zum Mittel des Gesellungsstrebens, der zwischenmenschlichen Kommunikation, zur Brücke zwischen den menschlichen Einzelwesen wird.

Der Grad der mitmenschlichen Bezogenheit. — Wenn das Gesellungsstreben als Grundtrieb des menschlichen Seelenlebens anerkannt werden muß, so darf andrerseits nicht übersehen werden, daß die Thematik dieser Strebung nicht in jedem Menschen immer und in den einzelnen Menschen nicht durchwegs mit derselben Stärke wirksam ist, daß also Unterschiede des Grades bestehen, mit dem im einzelnen Menschen das Gesellungsstreben lebendig ist und seine Mitwelt zum Gegenstand seiner seelischen Zuwendung wird. Wir sprechen in diesem Zusammenhang vom Grad der mitmenschlichen Bezogenheit, von *Kontaktbedürfnis* und *Kontaktbereitschaft.* Sie wechseln bei einem und demselben Menschen im Zusammenhang mit gewissen seelischen Zuständen. So besteht mitmenschliche Bezogenheit in der Stimmung der Heiterkeit in weit höherem Grade als in derjenigen der Traurigkeit. Die Erfahrung zeigt ferner, daß bei vielen Menschen ein periodisch-rhythmischer Wechsel zwischen Gesellung und Absonderung besteht in der Weise, daß sie von Zeit zu Zeit das Bedürfnis haben, Ferien vom Du, Urlaub vom Miteinandersein zu nehmen und sich auf sich selbst zurückzuziehen.

Der Grad der mitmenschlichen Bezogenheit ist aber auch von Mensch zu Mensch verschieden, wodurch charakterologisch wichtige Unterschiede geprägt werden. Wir kennen Naturen starken Gesellungsstrebens, also hoher mitmenschlicher Bezogenheit, deren ganzes Leben sich vollzieht in der Zwiesprache mit den anderen Menschen, Naturen, die ihre Mitmenschen als Horizont und Widerhall ihres eigenen Daseins nötig haben und deshalb die anderen fortwährend suchen. So notwendig nun auch das Gesellungsstreben im sozialpsychologischen Bezug ist und so sehr es im menschlichen Zusammenleben darauf ankommt, sich an die Lebensgewohnheiten anderer, ihre Formen und Inhalte des Fühlens und Denkens, des Wertens und der Zielsetzung, des Umgangs und des Benehmens anzupassen und anzugleichen, so kann eine vorbehaltlose und unbedingte Anpassung doch zur Gefahr werden; dann nämlich, wenn sie den Menschen zum bloßen Widerschein und Echo seiner Mitwelt macht und ihn dazu verführt, seine Eigentlichkeit und sein eigenes Profil um den Preis einer möglichst reibungs-

und konfliktslosen Eingliederung aufzugeben und im Kielwasser des Alltäglichen, Durchschnittlichen und Gewohnten zu segeln.
Der Grad mitmenschlicher Bezogenheit erscheint vor allem als charakteristisches Merkmal bei verschiedenen seelischen Typen, die man in der Charakterologie aufgestellt hat. Ein hoher Grad mitmenschlicher Bezogenheit – oder, von der dynamischen Seite her gesehen, ein starkes Streben des Miteinanderseins – zeichnet den Typus aus, den L. F. Clauß den »mittelländischen« oder den »Darbietungsmenschen« nennt. Er projiziert sein ganzes persönliches Sein nach außen, die Mitwelt ist ihm die eigentliche Szenerie seines Lebens. Er lebt wesentlich im Miteinander. Dies gilt vor allem für den Südländer, den Ortega y Gasset einmal den Menschen der Agora genannt hat. Auch für die von Kretschmer geschilderten zyklothymen Menschen und den extravertierten Typus bei C. G. Jung wird eine starke mitmenschliche Bezogenheit, ein hoher Grad des Gesellungsstrebens, ein Leben im Miteinander zum wesentlichen Merkmal.
Wie in den genannten Fällen das allgemein-menschliche Streben nach Gesellung in einem Maximum wirksam ist, so kann es auch auf ein Minimum reduziert sein. Dies ist der Fall bei jenen Naturen, die mit den meisten ihrer Mitmenschen »nichts anfangen« können, ihnen nichts zu sagen haben, sich für sie nicht interessieren, von ihnen möglichst wenig wissen und nicht gestört sein wollen. Sie bleiben im allgemeinen lieber für sich, schließen sich schwer an und leben vorwiegend monologisierend. Werden sie in eine größere Gesellschaft hineingestellt, dann fühlen sie sich irritiert. Wir sprechen in diesem Fall von *Kontaktfremdheit* bzw. von *Kontaktscheu*. Solche Kontaktfremdheit oder Kontaktscheu finden wir vor allem im Umkreis jener Persönlichkeitsformen, die Kretschmer unter dem Begriff des schizothymen Typus zusammenfaßt. Kretschmer hat das ihnen eigentümliche Insichhinein- und Fürsichleben, ihre Absonderungstendenz und Abgespaltenheit vom anderen durch den von Bleuler übernommenen Begriff »Autismus« gekennzeichnet. Auch für den Menschentypus, den C. G. Jung als introvertiert bezeichnet, sind Kontaktfremdheit und Kontaktscheu charakteristisch. Nun darf freilich in den genannten Fällen die Rede von der Kontaktfremdheit und vom mangelnden Streben des Miteinanderseins nur relativ verstanden werden. Menschen solcher Art sind nicht radikal ungesellig, wohl aber, wie es Kretschmer von den Schizothymen sagt, eklektisch gesellig.
Neben den Phänomen der Kontaktscheu und der Kontaktfremdheit, die auf einer ursprünglichen Schwäche des Gesellungsdranges beruhen, gibt es noch dasjenige der *Kontaktablehnung*, das wir bei Stolzen und Hochmütigen finden oder bei Menschen, die aus einem unbefriedigten Geltungsstreben verbittert sind. Es ist durchaus möglich, daß in diesen Fällen ein Gesellungsstreben vorhanden ist, aber lediglich durch andere Strebungen unterdrückt wird.

Abschließend ist noch dies zu sagen: Wie ein Übermaß des Gesellungsdranges zur Gefahr werden kann, weil es möglicherweise zur Preisgabe der personalen Individualität führt, so ist der umgekehrte Fall um nichts weniger bedenklich. Er liegt dort vor, wo das Gesellungsstreben und damit die mitmenschliche Bezogenheit verkümmert sind, der einzelne seine gliedhafte Zugehörigkeit zur Gesellschaft der anderen verleugnet und sich in die Isolierung stellt. Es gehört zum dialektischen Charakter des menschlichen Daseins, den Ausgleich zu finden zwischen dem Leben im Miteinander und der Bewahrung seiner personalen Individualität.

β) Die Strebungen des Füreinanderseins

Im Unterschied zur Antriebsthematik des Miteinanderseins ist diejenige des Füreinanderseins dadurch ausgezeichnet, daß das Hinleben auf den anderen und das Hinstreben zu ihm aus dem Erlebnis von Verbindlichkeiten kommt, die das Dasein des anderen sowie sein Wohl und Wehe dem eigenen Dasein auferlegen. Im Füreinandersein ist uns die seelische Lage des anderen nicht gleichgültig, sondern schafft für uns gewisse Aufgaben, sie wird zu Imperativen unseres Verhaltens und Handelns. Auch das Streben des Miteinanderseins, der Gesellungsdrang führt den Menschen über den engen Horizont des individuellen Fürsichseins hinaus und erfüllt ihn mit dem Erlebnis der Teilhabe an einem überindividuellen Ganzen. Im Füreinandersein jedoch erhält dieses Erlebnis das Gewicht der Mitverantwortlichkeit des einzelnen für den anderen im Zusammensein jenes Ganzen. Es sind vor allem die ontisch gegebenen Lebensgemeinschaften von Familie, Stamm, Volk und Menschheit, die in den Triebfedern des Füreinanderseins entdeckt werden als die Grundlagen einzelmenschlichen Daseins, als Ganzheiten, in die der einzelne eingegliedert ist und an deren Entfaltung und Erhaltung er mitzuwirken hat.

Wohlwollen und Helfenwollen. — Die Triebfedern des Füreinanderseins kennen wir als Wohlwollen, als Helfenwollen und als mitmenschliche Liebe. Im einzelnen sind diese Formen des Füreinanderseins wiederum durch unterschiedliche Züge voneinander abgehoben. Was *Wohlwollen* genannt wird, ist mehr reaktiv, d. h. es tritt erst dann in Wirksamkeit und wird erst dann in Handlung umgesetzt, wenn vom anderen der Appell um Hilfe an uns herangetragen wird. So sagen wir, wir können mit dem Wohlwollen eines anderen rechnen. Mit dieser reaktiven Natur des Wohlwollens hängt es offenbar zusammen, daß es — als Beantwortung einer Aufforderung an uns — sich unter Umständen in der Form von Gönnerhaftigkeit und Überlegenheit darbieten kann. Das *Helfenwollen* dagegen, das seinen Ausdruck in der Haltung der Güte findet, wartet nicht erst auf die-

sen Appell, sondern ist von sich aus darauf aus, dem anderen zu helfen, und nimmt jede Gelegenheit wahr, in diesem Sinne zu handeln, auch dann, wenn von dem anderen das Bedürfnis oder die Erwartung solcher Hilfe gar nicht zum Ausdruck gebracht wird. Die Güte hat insofern mehr spontanen, das Wohlwollen mehr reaktiven Charakter. Das Wohlwollen gewährt, das Helfenwollen der Güte schenkt.

Die Formen der mitmenschlichen Liebe. — Was schließlich die Liebe als Triebfeder mitmenschlichen Über-sich-hinaus-seins betrifft, so ist zunächst daran zu erinnern, daß — jedenfalls im deutschen Sprachgebrauch — der Begriff Liebe in einer dreifachen Bedeutung Verwendung findet: als *geschlechtliche*, als *erotische* und, wie wir sagen wollen, als *humane* Liebe, die uns in der Form der Eltern-, vor allem der Mutterliebe, der Freundschaft und der allgemeinen Menschenliebe begegnet. Die Gemeinsamkeit des Begriffes Liebe ist insofern gerechtfertigt, als es sich in allen drei Formen um ein Überschreiten der Grenzen des individuellen Selbstseins handelt. Genauer betrachtet bestehen aber bedeutsame Unterschiede in der Weise, in der jenes Überschreiten angestrebt und erfahren wird.

In der *geschlechtlichen* Liebe ist das Überschreiten der Grenzen des individuellen Selbstseins — so ist es von Hegel und E. v. Hartmann metaphysisch gedeutet worden — eine Rückkehr des Lebens zu sich selbst, zu seiner Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit, deren es sich in der Schaffung von Einzelwesen begeben hat. Es ist die auch in den Tieren wirksame schaffende Kraft des Lebens in Zeugen und Gebären, die in der geschlechtlichen Liebe durch das Individuum hindurchgeht und seine Grenzen sprengt. Aber die Bewegung, die sich darin vollzieht, ist gleichsam nach rückwärts gerichtet. Die Geschlechtsliebe findet ihre Erfüllung in einem Untertauchen in den anonymen, vorindividuellen Grund des Lebens, wobei die Grenzen der Individualität dahinschwinden. Die Geschlechtsliebe ist also, in ihrer ursprünglichen Thematik betrachtet, eine Äußerung des Lebensdranges. Was ihr, als reines Naturphänomen genommen, fehlt, ist die Richtung auf das Du. Ihr Ziel ist der andere nicht als das personale Du in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, sondern das Eingehen in den großen Strom des anonymen vorindividuellen Lebens, in dem es weder Ich noch Du gibt.

Eben hierin unterscheidet sie sich von der *erotischen* und der *humanen* Liebe. Was diesen beiden Strebungsformen gemeinsam ist, ist eben die Richtung auf das Du. Darin erweisen sie sich als Strebungen des Füreinanderseins, zu denen auch Wohlwollen und Güte gehören. Aber ihre Thematik reicht über Wohlwollen und Güte hinaus. Denn das, worum es in ihnen geht, ist nicht wie im Wohlwollen und Helfenwollen die Tatsache,

daß der andere unserer Geneigtheit und Hilfe bedarf, sondern die Tatsache, daß er als Idee gesucht und erfahren wird.
Um einsichtig zu machen, was damit gemeint ist, muß erst gesagt werden, was in diesem Zusammenhang unter *Idee* zu verstehen ist. Jede Idee repräsentiert einen Sinnwert. Sie tritt uns gegenüber als ein Wert, der seine Gültigkeit nicht — wie alle Bedeutungswerte — herleitet aus seiner Dienlichkeit für die äußere Bewältigung des zeitlichen Daseins, für Fortkommen, Geltung und Macht, sondern aus seiner Stellung im Reiche dessen, was den Strom menschlicher Zeitlichkeit und die Unruhe menschlicher Daseinsfürsorge überragt und das Bild überzeitlicher Weltfülle und Weltordnung formt. Jede Idee ist Trägerin eines *Sinnes*, sie hat den Charakter eines Rufes, der den Menschen in der Innerlichkeit seines Herzens trifft und verkündet, daß etwas sein soll, weil es gut ist, daß es ist. Und dieser Ruf ist zugleich ein Anruf an den Menschen, mitzuarbeiten an der Verwirklichung der Idee, damit sie sei und gelte. Daraus empfängt sein Leben Sinn.
In der erotischen und der humanen Liebe nun ist es ein *Du*, das als Idee gesucht und erfahren wird. Insoferne kann man sagen, diese beiden Formen des Füreinanderseins haben ideierende Kraft. Das, was den Strebungen der erotischen und humanen Liebe Ziel ist, ist die Idee des Du, oder besser gesagt, das Du in seiner personalen Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit als Idee. Erotische und humane Liebe sind Strebungen mitmenschlicher Teilhabe, bei der im zeitlichen Dasein des anderen ein metaphysisch Überzeitliches erfragt und gesucht wird. Sie sind, so gesehen, ein Versuch zum Ewigen.
Diesem ihrem gemeinsamen Wesenszug stehen Unterschiede gegenüber, die uns dazu veranlassen, eben erotische und humane Liebe voneinander zu unterscheiden. In der *erotischen* Liebe, die sich wie die Geschlechtsliebe normalerweise zwischen Mann und Frau entfaltet, schwingt noch etwas von der Thematik des Lebensdranges als Unterton mit. Sie enthält den Anspruch, durch die Teilhabe am Du in den Aufschwung eines gemeinsamen Lebens hineingehoben zu werden und aus dieser Begegnung ein Neues zu schaffen. Auch in der erotischen Liebe will das Leben noch seiner selbst in der Kraft seiner Zeugung und Schöpfung innewerden; und doch ist die erotische Liebe kein reines Lebensphänomen mehr, kein bloßer Lebensdrang, sondern trägt die Züge der Vergeistigung an sich insoferne, als eben der Lebensaufschwung nur in der Teilhabe am Du als einer Idee erfüllt werden kann. So steht auch die Zeugung und Schöpfung als der vitale Anteil im Eros unter dem Zeichen der Idee, nämlich der Idee eines Dritten, das aus der liebenden Begegnung geschaffen wird. In dieser ihrer Thematik ist die erotische Liebe Ausdruck dafür, daß der Mensch nie ganz Mensch sein kann, wenn er im Singular seines Ichs, sondern nur dann, wenn er im Gegenüber des Du lebt. Und ferner, daß diese Zweiheit das Männliche und

das Weibliche umschließt, daß erst im Dialog der Geschlechter sich die Einheit des Menschlichen verwirklicht. Symbol dieser Einheit in der Zweiheit ist das Kind — auch dann, wenn die erotische Liebe kinderlos bleibt. Und weil es die geschlechtliche Liebe ist, aus der das Kind hervorgeht, ist auch das Geschlechtliche mit einbezogen in die erotische Liebe. Aber es wird aus der Sphäre des rein Vitalen ins Geistige gehoben. In dieser Vergeistigung geht es der erotischen Liebe letztlich nicht mehr um eine Vermischung im anonymen Lebensgrund, sondern um die Idee eines Dritten, durch die die Individualität von Ich und Du nicht ausgelöscht, sondern in eine höhere Einheit hinaufgehoben werden soll.

Die *humane* Liebe, die sich zwischen Mensch und Mensch entfaltet, teilt mit der erotischen die Richtung auf das Du als Idee. Aber sie ist frei von der in der erotischen Liebe mitschwingenden Thematik des lebendigen Daseins, sie will nichts als da sein für den anderen um dessen höherer Wertmöglichkeit willen. Es geht ihr ausschließlich um den anderen als einen Sinngehalt der Welt als einer Idee, und der in jeder Idee gelegene Ruf, mitzuarbeiten daran, daß die Idee sich verwirkliche, daß sie sei und gelte, macht das ethische Moment der humanen Liebe aus. Die erotische Liebe will noch etwas für sich selbst, nämlich das Pathos des gesteigerten Lebens, die humane Liebe will nur etwas für den anderen. Daraus wird es verständlich, daß Fürsorge, Treue und bis zur Selbstaufopferung gehende persönliche Hingabe wesensspezifische Haltungen der humanen Liebe sind. Freilich ist, wie schon angedeutet, nicht letztlich und eigentlich das Wohlbefinden des geliebten Menschen Ziel der humanen Liebe. Zwar ist in der humanen Liebe auch die Thematik des Wohlwollens und des Helfenwollens lebendig. Aber ihr eigentliches Ziel geht darüber hinaus. Sie setzt den anderen als Idee und will ihm zur Verwirklichung als Idee verhelfen. So eignet der humanen Liebe immer ein erzieherisches Moment, wie andrerseits auch echte Erziehung nie ohne humane Liebe möglich ist. — Die hier getroffene Unterscheidung zwischen erotischer und humaner Liebe enthält schon eine idealtypische Stilisierung. Es ist deshalb darauf hinzuweisen, daß sie nicht so zu verstehen ist, als ob die eine Form der mitmenschlichen Liebe die andere ausschlösse und im einzelnen Fall nur die eine oder die andere vorkomme. Es ist vielmehr so, daß im liebenden Füreinandersein der Menschen hier mehr die Züge der erotischen, dort mehr die der humanen Form ausgeprägt und vorherrschend sind.

Soviel über die Strebungen des menschlichen Füreinanderseins, die sich in Wohlwollen, Helfenwollen und Liebe gliedern. Daß sie thematisch vom Bedürfnis des Miteinanderseins verschieden sind, sei noch durch das Beispiel des Eitlen und Geltungssüchtigen erhellt, der zum Miteinandersein drängt, weil er die anderen als Beifall spendendes Publikum sucht, ohne dabei von Regungen des Füreinanderseins geleitet zu werden.

Die Arten der mitmenschlichen Gesinnung. – Wenn Wohlwollen, Helfenwollen und Liebe als Grundtriebfedern des seelischen Lebens dargestellt wurden, so entspricht dies der Fragestellung der allgemeinen Psychologie, die die Mannigfaltigkeit der seelischen Vollzüge und Zustände zu erhellen hat als Tatsachen und Möglichkeiten menschlichen Seins schlechthin, noch abgesehen von individuellen Ausprägungen und Abwandlungen.
Nun zeigt aber die Erfahrung, daß die Strebungsthematik des Füreinanderseins, des Wohlwollens, des Helfenwollens und der Liebe nicht in jedem Menschen lebendig ist. Wo sie vorhanden und wirksam ist, sprechen wir von »*sozialer*«, wo sie fehlt, von »*asozialer Gesinnung*«. Dabei verstehen wir unter Gesinnung eine auf Wertungen beruhende Einstellung eines Menschen zu einem objektiven Wertträger und zwar gesehen unter dem Gesichtspunkt dessen, was der Wertträger von jenem Menschen zu erwarten, wessen er sich von ihm zu versehen hat. Als Wertträger solcher Art können nicht nur Personen, sondern Lebewesen überhaupt, aber auch Sachen und Ideen figurieren. So sprechen wir etwa von Arbeitsgesinnung. Wenn wir nun von der mitmenschlichen Gesinnung eines Menschen reden, dann meinen wir seine Wertbeziehung zu den Wesen gleicher Art, wir meinen den Grad, in dem deren Dasein und Sosein, deren Wohl und Wehe, deren Ansprüche auf Wohlwollen und Rücksicht für sein Tun und Verhalten verbindlich werden. Der Begriff der mitmenschlichen Gesinnung betrachtet also die auf Mitmenschen gerichteten Strebungen unter einem besonderen Aspekt, nämlich unter dem Gesichtspunkt dessen, was der andere vom Träger jener Strebungen zu erwarten hat. Die allgemein-psychologische Erörterung der auf den Mitmenschen bezogenen Strebungen greift damit in die sozialpsychologische Betrachtung über; denn fraglos sind es ja auch die mitmenschlichen Gesinnungen, von denen das menschliche Zusammenleben entscheidend bestimmt wird. Unter diesem Aspekt erscheinen dann die Strebungen des Füreinanderseins, vor allem Wohlwollen, Helfenwollen (Güte) und humane Liebe als soziale Gesinnungen. Von asozialer Gesinnung aber ist überall dort zu reden, wo ein Mensch im Zusammenleben mit anderen ohne jede Regung bleibt, der es um das Dasein und Sosein der anderen und um ihr Wohl und Wehe geht.
Dabei können die innerseelischen Zusammenhänge, auf denen die *asoziale Gesinnung* beruht, verschiedener Art sein. Asoziale Gesinnung kann entspringen lediglich aus einer Unempfindlichkeit für jene mitmenschlichen Werte, auf die die Strebungen des Füreinanderseins gerichtet sind, sofern diese Unempfindlichkeit für das Du den Raum frei gibt zur ungehemmten Auswirkung der Egoismen, des Machtstrebens und des Geltungsdranges. Diese beim Typus des »gemütlosen Psychopathen«[35] ins Extrem der »moral

[35] K. Schneider, Die psychopathischen Persönlichkeiten, 3. Aufl. 1934, S. 99 ff.

insanity« gesteigerte Form asozialer Gesinnung ist im Grunde das, was die Sprache als *Rücksichtslosigkeit* bezeichnet. Der Begriff »Rücksichtslosigkeit« umschreibt die Blindheit für alle mitmenschlichen Verbindlichkeiten, deren Erfüllung wir in den Strebungen des Füreinanderseins auf uns nehmen. Besondere Wirkungsformen dieser Blindheit sind *Roheit* und *Brutalität.*

Anders geartet ist jene Form asozialer Gesinnung, bei der es sich nicht eigentlich handelt um eine Unempfindlichkeit und seelische Blindheit für das Wohl des anderen, sondern um die Tendenz, dem anderen zu schaden. Auch der Rücksichtslose schadet dem anderen, aber er tut es aus Gedankenlosigkeit, aus Mangel an Phantasie, aus Blindheit für den anderen als ein Du. Es gibt aber eine asoziale Gesinnung, bei der nicht, wie in der Rücksichtslosigkeit, das Wohl des anderen unbeachtet bleibt, sondern die Schädigung des anderen zur Leitlinie des Verhaltens wird. Hier ist das Streben des Füreinanderseins, die Tendenz, sich um das Wohl und Wehe der anderen als Gliedern einer Gemeinschaft zu sorgen, ins Gegenteil umgeschlagen. Wir haben es also zu tun nicht nur mit einem Ausfall der Strebungen des Füreinanderseins wie in der Rücksichtslosigkeit, sondern mit ihrer direkten Umkehrung in *Feindschaft* und *Übelwollen.* Der Mensch solchen Übelwollens ist durchaus nicht blind für die Verbindlichkeiten, deren Erfüllung wir in der sozialen Gesinnung auf uns nehmen; vielmehr verhält es sich so, daß überall da, wo er sie sieht, sich sein Streben gegen sie richtet. Die Formen des Übelwollens haben wir schon bei der Erörterung der Strebungen des individuellen Selbstseins kennengelernt und zwar einerseits als Bosheit und andrerseits als Regungen des Vergeltungsdranges. Die Bosheit, so wurde damals gesagt, ist ein Kind des Machtstrebens, nämlich der Versuch, seine Überlegenheit im Wehtun zu erweisen. Wir finden die Gesinnung der *Bosheit* als Umkehrung der Triebfeder des Füreinanderseins beim Intriganten, der sich vergnügt die Hände reibt, wenn er Menschen gegeneinander zu hetzen und damit die Gemeinschaft zu stören oder gar zu zerstören vermag. Eine der besten literarischen Darstellungen der Bosheit, in der sie geradezu das Format eines teuflischen Urprinzips annimmt und zur völligen Zerstörung menschlicher Gemeinschaft führt, ist die Gestalt des Pjotr Stepanowitsch in Dostojewskis »Dämonen«.

Daß auch die Regungen des *Vergeltungsdranges,* Rache und Ressentiment die Strebungen des Füreinanderseins aufheben und geradezu ihre Umkehrungen darstellen, ist aus dem, was früher gesagt wurde, einsichtig. Auch der Rache und dem Ressentiment geht es darum, den anderen zu schädigen. Auch Rachsucht und Ressentiment sind also sozialpsychologisch, von der Gemeinschaft her gesehen, asoziale Gesinnungen. Und wenn gerade die kleinliche Gesinnung des Ressentiments für den Selbstsüchtigen und den Geltungssüchtigen typisch werden kann, so zeigt sich hierin mit beson-

derer Deutlichkeit die Rivalität, in der die an das individuelle Selbst gebundenen Triebfedern zu den Triebfedern des Füreinanderseins und den von ihnen getragenen Gesinnungen stehen.

Die Umgangssprache bezeichnet die Gesinnungen des Übelwollens, die ihre Wurzeln entweder in originärer Bosheit oder im Vergeltungsdrang, in Rachsucht oder Ressentiment haben, auch als *Gehässigkeit*, die wiederum wesentlich verschieden ist von dem, was der Begriff des *Hasses* umschreibt. Auch der Haß ist, von der Gemeinschaft her gesehen, eine asoziale Gesinnung. Als Strebung betrachtet ist er jedoch nicht eigentlich die Umkehrung von Wohlwollen und Güte wie das Schadenwollen, das hinter der Gesinnung der Gehässigkeit wirkt, sondern die Umkehrung der mitmenschlichen Liebe. Im Haß liegt die Tendenz nicht eigentlich zur Schädigung des anderen, an deren Anblick man sich weidet, sondern die Tendenz, ihn zu vernichten. Wie wir uns in der Liebe aufgerufen fühlen, mitzuwirken am Dasein des geliebten Wesens, und uns mitverantwortlich wissen für die Entfaltung und Erhaltung seines Daseins, so schwingt umgekehrt im Haß die Tendenz der völligen Streichung des gehaßten Wesens aus dem Bereich des Seienden. Haß ist der – freilich nicht bloß theoretisch ausgesprochene, sondern mit der ganzen Existenz vollzogene – Protest gegen die Tatsache, daß eine Wirklichkeit möglich ist, in der das gehaßte Wesen existiert. Dabei ist es ein bedeutsamer Wesenszug des Hasses, daß die in ihm gelegene Forderung, dem Gehaßten die Gnade des Daseins zu entziehen, bis zum Einsatz der eigenen Existenz des Hassenden geht. Der Haß fragt nicht danach, ob er die eigene Existenz in Gefahr bringt. Gerade dadurch unterscheidet sich der Haß von der Gehässigkeit.

Unter den Gesinnungen des Übelwollens ist schließlich auch der *Zynismus* zu erwähnen. Er ist eine bewußte, in Worten oder Handlungen geäußerte Mißachtung von Wertordnungen und Wertbindungen anderer Menschen, und zwar immer vollzogen in der Absicht, die Gefühle anderer Menschen zu verletzen. Zynismus ist also eine Art von Ehrfurchtslosigkeit. So ist es ein Fall von Zynismus, wenn einer in einer religiösen Gemeinschaft bewußt und absichtlich gottlose verhöhnende Bemerkungen macht, um die anderen in ihren Gefühlen zu verletzen. Das Motiv des Zynismus ist entweder originäre Bosheit, also das Bestreben, den anderen dadurch zu schädigen, daß wir die Lebensfülle und Sicherheit, die ihm aus der Wertgläubigkeit zuwächst, zerstören, – oder Ressentiment, d. h. Rache dafür, daß man selbst jene Lebensfülle und jenen Halt im Dasein nicht hat und sie deshalb auch anderen nicht gönnt.

Zu unterscheiden ist Zynismus von *Sarkasmus*. Sarkasmus ist die Tendenz, Werte und Geltungen, die von anderen anerkannt und gläubig hingenommen werden, dadurch fragwürdig bzw. hinfällig zu machen, daß man ihre Schwächen und Unzulänglichkeiten schonungslos, d. h. ohne auf die Ge-

fühle anderer Rücksicht zu nehmen, aufzeigt und in den Vordergrund rückt. Der Sarkasmus ist also immer darauf gerichtet, Illusionen anderer bzw. solche der allgemeinen Wertmeinung und Wertordnung zu zerstören. Dabei zielt er darauf ab, den anderen durch den Aufweis der Fragwürdigkeit gläubig hingenommener Werte zu zwingen, sich gegen diese Anfechtung zu verteidigen, ist dabei aber davon überzeugt, daß eine solche Verteidigung gegen die vorgebrachten Argumente nicht möglich ist. Die Motive des Sarkasmus sind verschieden. Er kann auftreten als eine Form des Wahrheitswillens und ist dann zu verstehen als Bekämpfung aller Selbsttäuschungen, Lebenslügen und Lebensillusionen. So kann man im Fanatismus für die Wahrheit durch sarkastische Bemerkungen die Verlogenheit und Schwäche gesellschaftlicher Wertordnungen brandmarken, an die niemand zu rühren wagt. Der Sarkasmus kann aber auch – wie der Zynismus – sein Motiv haben in der eigenen Unfähigkeit, an Werte zu glauben, und dem Streben entspringen, auch anderen diese Werte zu zerstören, damit sie es nicht besser haben als man selbst. Ist Wahrheitswille das Motiv des Sarkasmus, dann ist er immer verbunden mit der Ausdrucksnuance einer Bitterkeit darüber, daß es nötig ist, eine Entlarvung der Werttäuschungen und Wertverfälschungen vorzunehmen. Entspringt der Sarkasmus dem Ressentiment, dann verrät sein Ausdruck die Erwartung, an der Hilflosigkeit und Verlegenheit, in die andere durch die Entlarvung gebracht werden, sich zu weiden und in ihr seine Befriedigung zu finden.

Vom Zynismus unterscheidet sich also der Sarkasmus dadurch, daß er mit sachlichen Argumenten arbeitet, um die Mitmenschen in ihrer Wertgläubigkeit unsicher zu machen bzw. zu erschüttern. Der Zynismus dagegen verzichtet auf Argumente, ihm kommt es nur darauf an, die anderen in ihrer Wertgläubigkeit zu verletzen. Das Ziel des Zynismus ist immer der Mitmensch, er ist insofern eine Form der asozialen Gesinnung; der Sarkasmus kann auch, wie gesagt, auftreten als Vollzugsform einer Gesinnung der Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit.

Im Rahmen einer Erörterung der mitmenschlichen Gesinnungen erscheint schließlich auch die Frage des »*Aggressionstriebes*«, von dem vor allem Adler spricht. Denn zweifellos umschreibt auch der Begriff Aggression eine Gesinnung. Er kennzeichnet ein Verhalten des anderen, gesehen unter dem Gesichtspunkt dessen, was wir von diesem Verhalten zu gewärtigen haben und in welcher Weise wir von ihm betroffen werden. Genauer gesagt ist Aggression ein Verhalten des anderen, durch das wir in dem, was wir erstreben, sowie in dem davon bestimmten Verhalten eine Störung erfahren. Aggression ist also auf Störung gerichtet und kann sogar bis zur Zerstörung gehen.

Es ist nun die Frage, ob wir einen Trieb annehmen dürfen, zu dessen originärer Thematik es gehört, daß er auf Störung oder Zerstörung fremder

Lebenssphären geht. Wir versuchen die Frage zu beantworten, indem wir uns die konkreten Fälle vergegenwärtigen, in denen es zu *Aggressionen* kommt.

Hier ist zunächst zu erinnern an die Aggressionen, die der Selbsterhaltungstrieb notwendig macht. Eine solche Aggression liegt in jedem Beutemachen des Tieres, das der Selbsterhaltung dient. Vor allem der Hunger wird zur inneren Situation, die zu Aggressionen führt. Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß es in Lagen der äußeren Bedrohung neben der Flucht der Angriff ist, mit dem diese Bedrohung beantwortet wird. Auch in diesem Falle ist die Aggression eine Vollzugsform des Selbsterhaltungstriebes, so daß es nicht zulässig erscheint, hier einen besonderen Aggressionstrieb anzunehmen.

Dasselbe gilt für die Aggressionen, die vor allem das Tier im Zustand der sexuellen Erregung und Bedürftigkeit zeigt. Es ist ein Gesetz der Natur, daß in der geschlechtlichen Begegnung im allgemeinen das männliche Wesen als der fordernde, das weibliche als der passive Teil figuriert. Wenn nun die Erfahrung zeigt, daß in der Auswirkung des Geschlechtstriebes Aggressionen auftreten, so geschieht dies im allgemeinen dann, wenn das tierische Weibchen nicht gefügig ist bzw. zu dem Zwecke, das Weibchen gefügig zu machen. Die Aggression ist hier also Vollzugsmittel des Geschlechtstriebs. Und auch die Aggression, die das männliche Tier in der Brunst gegenüber anderen Männchen zeigt, ist nichts anderes als eine Auswirkung des Geschlechtstriebes, da das Männchen bei der Werbung um das Weibchen in Konkurrenz und Rivalität mit anderen Männchen steht.

Wie Selbsterhaltungstrieb und Geschlechtstrieb, so können auch Egoismus und Machtstreben zu Aggressionen führen, – dann nämlich, wenn sich der Verwirklichung dieser Antriebe Widerstände entgegenstellen. Für den Egoismus gilt dies insoferne, als er für sich etwas haben will, dabei aber in Konkurrenz und Rivalität mit anderen steht, die ihm das, was er haben möchte, streitig machen. So wird der andere als Widerstand und Störung erlebt und die Aggression ist nichts anderes als das Mittel zur Beseitigung dieses Widerstandes in der Verfolgung der vom Egoismus angesteuerten Ziele. Wobei es dazu kommen kann, daß bei Menschen des gesteigerten Egoismus, der Selbstsucht, jeder andere schon von vornherein als Rivale erlebt und zum Ziel von Aggressionen gemacht wird.

Ebenso wie der Egoismus führt auch der Machtwille zu Aggressionen. Seine Tendenz, der Überlegene zu sein, über den anderen zu verfügen und zu herrschen, muß zu Aggressionen greifen, wenn der andere sich dieser Intention nicht fügt. So gibt es eine Aggressivität, die rein als Machtprobe zu verstehen ist. Sie erscheint in dem, was wir Kampf- und Rauflust nennen und auch in den Rangordnungskämpfen der Tiere finden. Auch kann schon der Anblick der Schwäche des anderen, die in Furcht oder Scheu zum Aus-

druck kommt, einen vorhandenen Machttrieb reizen und Aggressionen provozieren. Und wenn die Bosheit ein Kind des Machtwillens ist, sofern sich in ihr die Überlegenheit im Wehetun zu erweisen sucht, so ist auch die hierin eingeschlossene Aggressivität ein Mittel des Machtwillens, der in der Lust am Stören und Zerstören seine Befriedigung findet. Es wurde schon früher gesagt, daß auch dem *Sadismus* das Motiv zugrunde liegt, den anderen die eigene Überlegenheit spüren zu lassen. Auch seine Aggressionen sind also Auswirkungen des Machttriebes und es besteht keine Veranlassung, gerade den Sadismus, wie es gelegentlich geschieht, als Form eines originären Aggressionstriebes anzusprechen.

Auch in die Vollzüge des Vergeltungsdranges, der Rache und des Ressentiments, sind Aggressionen eingebaut. Aber auch hier ist es nicht zulässig, einen thematisch selbständigen und ursprünglichen Aggressionstrieb anzunehmen. Die Störungen und Beeinträchtigungen des anderen sind notwendige Mittel des Vergeltungsdranges. Wer das Ziel, die Vergeltung will, muß auch das Mittel, die Aggression wollen.

Nun gibt es allerdings noch eine Art von Aggressionen, die auf den ersten Blick die Annahme eines thematisch spezifischen und ursprünglichen Aggressionstriebes nahelegen. Es sind jene Aggressionen, die in Ärger, Wut und Gereiztheit erscheinen. Sie entladen sich wahllos gegen alles, was ihnen in den Weg tritt, und es hat den Anschein, als ob hier die Aggression um ihrer selbst willen betätigt würde. Genau besehen handelt es sich aber in diesen Fällen um Umleitungen von Aggressionen, die ihr natürliches und ursprüngliches Ziel nicht erreichen. Der Mensch steht als Einzelwesen in dauernder Auseinandersetzung mit der Umwelt. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich niemals reibungslos. Immer wieder finden wir Widerstände bei der Verfolgung dessen, was wir erstreben – sei es aus der Thematik der Lebenstriebe oder aus derjenigen des individuellen Selbstseins, vor allem des Selbsterhaltungstriebes, des Egoismus, des Machtwillens und des Geltungsdranges. Gegen diese Widerstände wird primär und spontan die Tendenz einer Aggression auf den Plan gerufen, die sie überwinden soll. In vielen Fällen jedoch gelangt diese Tendenz nicht zum Start, die Aggression muß aus Gründen der eigenen Ohnmacht unterbleiben. Und nun werden die gestauten Impulse des aggressiven Verhaltens von den eigentlichen Objekten, die uns als Widerstände gegenübertreten und die ursprünglichen Ziele des Aggressionsimpulses waren, auf andere Objekte umgeleitet. Es entsteht eine allgemeine, unspezifische, gleichsam anonyme Aggressivität gegen alle. Die Aggressivität sucht Ersatzobjekte. Welche Rolle diese Aggressivität im Leben des Alltags spielt, ohne daß wir es wissen, wird verständlich, wenn wir uns darauf besinnen, wieviel unerledigte Widerstände wir im Laufe des Tages hinnehmen müssen. Es können sogar gewisse Gewaltverbrechen aus solchen Motivationszusammen-

hängen entstehen. Aber auch im Falle dieser unspezifischen und anonymen Aggressivität ist es unzulässig, von einem thematisch ursprünglichen und selbständigen Aggressionstrieb zu sprechen. Denn wie gesagt sind die Aggressionen dieser Art als Umleitungen von Aggressionen zu verstehen, die ursprünglich als Mittel zur Beseitigung ganz bestimmter Widerstände in der Verfolgung ebenso bestimmter Ziele intendiert waren, aber aus irgend welchen Gründen gegen eben diese unmittelbaren Widerstände nicht zum Start kamen und sich deshalb gegen Ersatzobjekte abreagieren.[36] Als Umleitungen solcher Art müssen schließlich auch jene Aggressionen verstanden werden, die ihre Wurzel in der Verdrängung eines schlechten Gewissens haben. Man ist mit sich selbst uneins, man erlebt sich selbst als Widerstand und Störung gegenüber dem, was man — aus der Thematik des Eigenwertstrebens — eigentlich sein möchte. Aber man geht diese Widerstände im eigenen Inneren nicht an, man setzt sich nicht mit sich selbst auseinander, sondern leitet die Energien dieser Auseinandersetzung auf die Umwelt ab und macht diese zum Blitzableiter und Prügelknaben des Unbehagens mit sich selbst.[37]

So viel zur Frage der mitmenschlichen Gesinnungen, in denen die Strebungen des Füreinanderseins ebenso wie ihre Umkehrungen und Negationen zur Auswirkung kommen.

Wenn nun die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe, des Miteinanderseins und des Füreinanderseins als erste Sondergruppe der Triebfedern des Über-sich-hinaus-seins herausgestellt wurden, und zwar im Hinblick darauf, daß es in ihnen der besondere Umkreis der Mitwelt ist, an der teilzuhaben erstrebt wird, so treten andere Strebungsformen des Über-sich-hinaus-seins vor den Blick, wenn man über diesen Teilkreis hinausgeht und den Begriff der Welt im allgemeinsten Sinne dessen faßt, was der Sphäre des Nichtichs angehört.

b) Das Streben der schaffenden Teilhabe (Schaffensdrang)

In dieser Richtung über sich hinaus strebt der Mensch im *Schaffensdrang.* Auch er ist eine Triebfeder der Teilhabe. Seine Thematik liegt in der Tendenz, in die Welt des Nichtichs, an die das individuelle Selbst grenzt, durch eigenes Tun etwas hineinzustellen, was ihren Wertbestand erhöht. Im Schaffensdrang ist das Dasein also eindeutig bezogen auf etwas Außer- bzw. Überindividuelles. Es erschöpft sich nicht mehr im Pathos der Lebendigkeit und in der Besorgung der Belange des individuellen Selbstes, son-

[36] Über Aggression und Frustration vgl. S. 210 ff.

[37] Zur Frage des Aggressionstriebes vgl. auch H. Kunz, Die Aggressivität und die Zärtlichkeit, 1947

dern es sucht sich zu verwirklichen als Glied eines übergreifenden Wirkungs- und Sinnzusammenhangs. Der Mensch will mitschaffen am Ganzen eines objektiven Wertgefüges, für dessen Bestand er sich mitverantwortlich fühlt.

In dieser seiner Zielrichtung ist der Schaffensdrang klar abgehoben gegen den Tätigkeitsdrang, der als Antriebserlebnis des lebendigen Daseins schon erörtert wurde. Natürlich können sich *Leistung* und *Gestaltung* im Vollzug des Schaffensdranges nur erfüllen durch Tätigkeit. Was den Schaffensdrang jedoch vom Tätigkeitsdrang unterscheidet, ist die Zielrichtung auf das Ergebnis des Tuns, das sich aus der individuellen Bedeutung für den Schaffenden losgelöst hat, gleichsam ein eigenes Leben führt und einen überindividuellen Sinnwert darstellt. Ziel des Tätigkeitsdranges ist lediglich das Innewerden von Tätigkeit als einer Lebensfunktion. Dabei kann unter Umständen auch eine objektive Leistung abfallen. Aber sie ist gleichsam nur ein zufälliges Nebenprodukt des Tätigkeitsdranges. Andrerseits kann sich der Tätigkeitsdrang aber auch in Zerstörung auswirken. So lesen wir in Jean Pauls »Titan« (4. Zykel) über den Zustand eines gesteigerten Lebensdranges, von dem Zesara, der Held des Romanes, erfüllt ist: »Jetzt ergriff ihn jenes Fieber der jungen Gesundheit, worin ihm alle Male war, als schlage in jedem Gliede ein besonderes Herz ... In dieser Überfüllung der elektrischen Wolke hatt' er einen besonderen Trieb zum Zertrümmern. Er half sich jünger oft, daß er Felsenstücke an den Gipfel wälzte und niederrollen ließ; oder daß er im Galopp solange lief, bis der Atem – länger wurde.« Tätigkeitsdrang und Schaffensdrang unterscheiden sich wesentlich auch durch das Phänomen des Fleißes. Von Fleiß können wir nur dort sprechen, wo an etwas gearbeitet wird. Er ist der Ausdruck der inneren Bindung an die Verwirklichung eines überindividuellen Sinnwertes.

Der aufgezeigte Unterschied zwischen Tätigkeitsdrang (als Antriebserlebnis des lebendigen Daseins) und Schaffensdrang (als Antriebserlebnis des Über-sich-hinaus-seins) hebt sich auch in der seelischen Entwicklung deutlich heraus. Der Tätigkeitsdrang geht dem Schaffensdrang voraus. Es ist ein entscheidender Umbruch in der Entfaltung des seelischen Lebens und bedeutet den Durchbruch von etwas grundsätzlich Neuem, wenn die Tätigkeit des heranwachsenden Menschen die kindlich-spielerische, durch den Lebenswert der Funktionslust ausgezeichnete Form abstreift und allmählich von einer Intention auf Leistung und Gestaltung ausgerichtet wird. Das, was die Kinderpsychologie als »Konstruktionsspiel« bezeichnet, ist schon nicht mehr Spiel im eigentlichen Sinne, nicht mehr ausschließlich getragen von Funktionslust, sondern schon durchtönt von einem ersten Erwachen des Schaffensdranges.

In seiner spezifischen Thematik kann nun der Schaffensdrang zwei verschiedene Formen annehmen, die wir als *Leistungsstreben* und *Gestaltungs-*

drang gegeneinander abgrenzen. Das Leistungsstreben erfüllt sich darin, daß sich das eigene Schaffen in seinen Ergebnissen Stück für Stück übergeordneten, objektiven Zusammenhängen einfügt. Je mehr aber das eigene Schaffen in sich das virtuelle Bild einer ganzheitlichen Konzeption enthält und dieses aus sich selbst zu verwirklichen sucht, um so mehr nimmt der Schaffensdrang die besondere Form des Gestaltungsdranges an. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß etwa für den Beamten, der der Staatsführung dient, die Möglichkeiten seines Schaffens mehr in der Leistung liegen, für den Staatsführer dagegen in der Gestaltung. So sagt Mommsen in der Charakteristik Cäsars (Römische Geschichte): »Von einzelnen Leistungen Cäsars sollte eigentlich gar nicht geredet werden, er hat nicht Einzelnes geschaffen.« Der Gestaltungsdrang bedarf zu seiner Verwirklichung des schöpferischen Genies, für den Leistungsdrang genügen Talente und Fleiß.

Wenn wir nun das Leistungsstreben als Variante des Schaffensdranges ansprechen, so heißt das, daß die Leistung um ihrer selbst willen, eben als Zuwachs des Wertbestandes der Welt angestrebt wird. Dies muß deshalb mit Nachdruck gesagt werden, weil Leistung auch im Dienste des Geltungsstrebens stehen kann. Wir sprechen in diesem Falle von *Leistungsehrgeiz*, der keineswegs mit dem eigentlichen Leistungsstreben gleichgesetzt werden kann. Beim Leistungsehrgeiz endigt das Streben nicht eigentlich in der Leistung, sondern ist zurückgebogen auf das individuelle Selbst. Die Leistung ist nichts Selbständiges, kein in sich begründeter Wert, sondern Mittel zum Zweck. Aller Ehrgeiz ist im Grunde Leistungsehrgeiz, ein Streben, durch Leistung den Geltungswert des individuellen Selbstes zu erhöhen. Natürlich kann Leistungsehrgeiz hohe objektive Werte schaffen. Seinem inneren Wesen nach, also in dem, worum es ihm thematisch geht, ist er jedoch ein Antriebserlebnis des individuellen Selbstseins und nicht eines des Über-sich-hinaus-seins. Das Leistungsstreben wie übrigens auch der Gestaltungsdrang ist selbständig gegenüber dem Geltungsdrang und dem Egoismus. Oft fordert ja gerade eine bestimmte Leistungs- oder Gestaltungsaufgabe einen Verzicht auf Geltung und auf die Befriedigung des Egoismus. Übrigens ist auch für die Ansprüche des Genußstrebens um so weniger Platz, je mehr der Schaffensdrang lebendig ist.

Wenn in der Aufgliederung der Antriebserlebnisse des Über-sich-hinausseins, sofern sie auf die Welt im weitesten Sinne gerichtet sind, die Strebungen der schaffenden Teilhabe, zusammengefaßt im Oberbegriff des Schaffensdranges und differenziert nach den Richtungen des Leistungsstrebens und des Gestaltungsdranges, an erster Stelle genannt wurden, so geschah dies deshalb, weil der Schaffensdrang die entwicklungsgeschichtlich erste und die thematisch allgemeinste Form ist, in der diese Antriebserlebnisse auftreten. Das Tätigsein als Grundvorgang des lebendigen Daseins überhaupt, das im Tätigkeitsdrang noch als reine Funktion des Lebendig-

seins gelebt wird, wird im Schaffensdrang entworfen auf den übersubjektiven und überindividuellen Horizont des Sinnbestandes Welt. So finden wir Schaffensdrang sowohl als Leistungsstreben wie als Gestaltungsdrang schon beim etwa sechsjährigen Kind. Natürlich macht der Schaffensdrang dann auch die Differenzierung im Verlauf der Entwicklung mit und entfaltet sich im Erwachsenen zu jenen Formen, von denen die Rede war.

c) Die Strebungen der wissenden Teilhabe (Interessen)

Entwicklungspsychologisch gesehen schließt sich an die erste Entfaltung des Schaffensdranges eine weitere Antriebsregung des Über-sich-hinaus-seins an. Es ist der Drang nach *wissender Teilhabe*, den wir auch mit dem einfacheren Begriff des *Interesses* umschreiben können.[38]

Dabei erscheint freilich der Begriff des Interesses in einer besonderen Bedeutung. Denn der allgemeine Sprachgebrauch redet von Interessen in einer weiteren und einer engeren Bedeutung. Interesse im weiteren Sinn ist bedeutungsgleich mit den Strebungen überhaupt, sofern aus ihrer Dynamik eine Richtung des Bewußtseins auf bestimmte Gegenstände erfolgt. So heißt es bei Kerschensteiner in seiner »Theorie der Bildung«: »Von jedem Mittel, das der Verwirklichung unserer individuellen Zwecksysteme dient, sagen wir: es besitzt unser Interesse.« In diesem Sinne verwendet auch Klages[39] die Begriffe Triebfeder und Interesse als bedeutungsgleich. Er schließt sich damit dem vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch an, wo etwa von materiellen Interessen, vom Interesse an Spiel und Beschäftigung die Rede ist. Gemeint ist damit die Dynamik des Genußstrebens, der Egoismen und des Tätigkeitsdranges, sofern sie eine Richtung des Bewußtseins auf bestimmte Gegenstände hervorruft.

Nun macht aber schon der vorwissenschaftliche Sprachgebrauch in dem ihm eigenen Feingefühl einen Unterschied, wenn er einerseits redet vom Interessehaben, vom Interessiertsein *an* etwas und andrerseits vom Interessehaben, sich interessieren *für* etwas. Im letzteren Fall erscheint der Begriff des Interesses in seiner engeren und in unserem Zusammenhang gemeinten Bedeutung. Es handelt sich um das Streben nach Erweiterung des Welthorizontes in der Form des Wissens um etwas, des Einsichtgewinnes in Sachverhalte und Zusammenhänge. Interesse in dem hier gemeinten Sinne ist Erkenntnisstreben, Wissensdrang, Streben nach wissender Teilhabe. Und zwar ist dieses Wissen nicht zu verstehen in einem nur theoretischen Sinn, sondern in der allgemeineren Bedeutung des Kennens. Wir wollen im In-

[38] Über Interessen vgl. G. Kerschensteiner, Theorie der Bildung, 1926, S. 249–302, und G. Lunk, Das Interesse, 1926

[39] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde

teresse Sachverhalte der Welt in ihrer Eigenbedeutsamkeit als Sachverhalte kennen lernen. Wesentlich für das Interesse ist die Thematik des Antriebs, mit Teil zu nehmen und mitzuarbeiten an der Aufdeckung und Erhellung eines Sachgebietes. *Interesse* ist also das Streben nach wertfühlender Teilhabe an Gegenständen und Sachverhalten der Wirklichkeit in der spezifischen Form des Wissens um ihr Sosein. So gibt es ein Interesse für Mathematik, für Geschichte, für Politik, für Kunst usw.

Wenn wir, wie es geschah, Interesse als den Antrieb der wissenden Teilhabe bestimmen, so ist jedoch damit keineswegs gesagt, daß das Wissen in jedem Fall ein Wert ist, der ausschließlich nur in einem Antrieb des Über-sich-hinaus-seins gesucht und erfragt wird. Der bekannte Satz von Hobbes »Wissen ist Macht« bringt deutlich zum Ausdruck, daß das Wissen auch als Mittel des Machtwillens figurieren, also zu den Belangen des individuellen Selbstseins gehören kann. Dies gilt auch insofern, als im Wissen sehr oft ein Mittel der Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung angestrebt und ausgenutzt wird. Aber das, worum es in diesem Falle geht, ist etwas anderes als das, worauf die Antriebserlebnisse der wissenden Teilhabe gerichtet sind. Dort ist Wissen Mittel zum Zweck, und zwar zum Zweck der Machtüberlegenheit bzw. zu dem der Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung. Wissen ist in diesem Falle also ein *Bedeutungswert*, ein Wert des individuellen Selbstseins und in dessen Thematik eingebunden. Im echten Interesse, im Wissensdrang, im Streben nach wissender Teilhabe dagegen ist Wissen gesucht als *Sinnwert*, als die Erschlossenheit eines Welthorizonts, dessen Gehalte als Sachverhalte ihre Eigenbedeutsamkeit besitzen. In der Erfüllung des Strebens nach wissender Teilhabe offenbart sich uns das Seiende gleichsam als Schöpfung eines gesetzgebenden und ordnenden Logos. Was uns anspricht, ist recht eigentlich das Wunder des Daseins und Soseins, in dem die Wirklichkeit schaffende Kraft eines metaphysischen Seinsgrundes zur Erscheinung gelangt. Freilich entfaltet sich der Wissensdrang erst spät zur Reinheit solcher Thematik, von der schließlich auch das erfüllt ist, was Spinoza den »amor intellectualis dei« genannt hat. Genetisch scheint es so zu sein, daß zunächst das Wissen angestrebt wird als Mittel der Selbsterhaltung sowie des Strebens nach Überlegenheit und Verfügungsgewalt, um sich dann zu einem aus sich und für sich selbst bedeutsamen Gehalt zu verselbständigen.

Es ist noch die Frage zu stellen, wie sich das Faktum der *Neugier* zu dem des Interesses verhält. Versteht man den Begriff des Interesses in dem umschriebenen engeren Sinn eines Strebens nach wissender Teilhabe, dann fällt das, was wir Neugier nennen und was auf den ersten Blick vielleicht als Form des Interesses verstanden werden könnte, außerhalb seines Bereiches. Neugier ist überhaupt keine Spielart der Strebung des Über-sich-hinaus-seins, sondern eine solche des Erlebnisdranges. Denn das, worum

es der Neugier letztlich geht, ist nicht die Erhellung der Sache als Tatbestandes der Wirklichkeit, sondern ein Sensationswert, der im Kennenlernen und im Wissen um einen Sachverhalt genossen wird.[40] Daneben mag auch in der Neugierde noch das Motiv des Machtwillens mitwirken, sofern das Wissen als Möglichkeit einer Überlegenheit über andere angestrebt wird.

Es kann hier nicht eingegangen werden auf die Mannigfaltigkeit möglicher Interessenrichtungen und die damit verbundenen Unterschiede seelischer Strukturen. So entspricht etwa der Verschiedenheit der seelischen Wesensart von Mann und Frau ein durchgreifender Unterschied der für sie eigentümlichen Interessen. Jedenfalls sind die Interessen zentral bestimmend für die Art, wie der Mensch die Welt sieht und wie er sein Dasein gestaltet. So hat es immer auch eine charakterologische Bedeutung, wenn wir bei einem Menschen von diesem oder jenem Interesse bzw. von einem Reichtum oder Mangel an Interessen zu reden haben.

Wenn das Interesse als Streben nach wissender Teilhabe bezeichnet und gesagt wurde, in ihm werde das Seiende gesucht gleichsam als Schöpfung eines gesetzgebenden und ordnenden Logos, so kann sich dieses Streben zu einer Form steigern, bei der das Wissen im Erkannten eine Idee zu erblikken sucht, einen Sinngehalt also, der – von einer überindividuellen Instanz gesetzt – verkündet, daß etwas sein soll und daß es gut ist, wenn es ist. Damit aber tritt schon eine neue Strebung des Über-sich-hinaus-Seins auf den Plan, der *Platonische Eros*, das Streben der liebenden Teilhabe, die Liebe zu etwas.

d) Das Streben der liebenden Teilhabe (Liebe zu etwas)

Nun fand der Begriff der Liebe schon seine Erörterung als Strebung der mitmenschlichen Teilhabe. Die mitmenschliche Liebe hat die Richtung auf das Du in seiner personalen Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit und zwar gesehen als Idee. Im Horizont der Liebe stehen aber nicht nur Wesen gleicher Art, sondern auch andere Wesen und Dinge der Welt, die mitmenschliche Liebe ist nur ein Sonderfall der Liebe überhaupt, von der nunmehr zu reden ist.

Im Streben der liebenden Teilhabe sucht die Seele die Welt des empirisch Zufälligen und des Vergänglichen zu durchbrechen und zur Wirklichkeit ewiger, die Zeit überdauernder Wesenhaftigkeiten zu gelangen. Platon hat dies in seiner metaphysischen Deutung der Liebe, des Eros als einer auf das Seiende überhaupt gerichteten Strebung unvergleichlich zum Ausdruck ge-

[40] Vgl. Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie, 2. Aufl., S. 262, und G. Kerschensteiner, Theorie der Bildung, S. 272

bracht. Das, was nach ihm im Eros gesucht und erfragt wird, ist das wahrhaft Seiende, das ὄντως ὄν, das Reich der Ideen, die in der Idee des Guten gipfeln. Der Mensch, der von der Liebe zu etwas (zur Heimat, zu seinem Volke, zur Kunst usw.) getrieben wird, setzt diesen Gegenstand als Idee des Wirklichen. Wer von der Liebe zu etwas ergriffen ist, will die Möglichkeit einer Welt nicht zulassen, in der der Gegenstand dieser Liebe fehlt. Hierin zeigt sich am deutlichsten der Punkt, an dem das Interesse für etwas, das Streben nach wissender Teilhabe umschlägt in die Liebe zu etwas. Auch in ihr wirkt – wie im Interesse – ein Streben nach wertfühlender Teilhabe an Gegenständen der Wirklichkeit in der besonderen Form des Wissens um ihr Sosein. Nach einem Worte Goethes erkennen wir nur das, was wir lieben, und die Erkenntnis ist um so vollkommener, je größer die Liebe ist. Was aber die Liebe zu etwas, den Platonischen Eros vom Interesse für etwas unterscheidet, das ist dies, daß es ihr nicht nur – wie dem Interesse – um die Erkenntnis des Soseins eines Seienden geht, sondern um sein Dasein selbst, darum also, daß es das Geliebte gibt, daß es überhaupt ist, weil es gut ist, daß es ist. Die Liebe zu etwas hat die Intention, immerwährend am Dasein ihres Gegenstandes mitzuarbeiten. Es macht ihr Wesen und ihre Kraft aus, daß sie ihrem Träger gleichsam einen Lichtstrahl verleiht, der den Gegenstand der Liebe aus dem Dunkel der Bedeutungslosigkeit heraushebt, ihn von allen Seiten in seinen Konturen beleuchtet, damit er da sei und sich zeige als sinngebende Wirklichkeit.

Aus dem, was über die Liebe gesagt wurde, ist eindeutig zu entnehmen, inwiefern auch sie über den Kreis des individuellen Selbstseins als eines bloßen Fürsichseins hinausdrängt. Denn die Liebe zu etwas ist immer ein Einsatz der Existenz für eine *Idee*, unter die die Sinnhaftigkeit der Welt und das Dasein in ihr gestellt wird, und als solcher Einsatz ist sie die höchste Möglichkeit der menschlichen Natur, die Enge und den Sündenfall der Verselbstung zu sprengen und aufzuheben. Die Liebe führt den Menschen über die Belange des Selbsterhaltungstriebes, des Egoismus, des Geltungsstrebens und des Machtwillens hinaus. Sie ist die radikalste, das heißt die Wurzel der Existenz ergreifende Form, in der der Mensch die Welt nicht auf sich, sondern sein Dasein auf die Welt bezieht. In dieser Dynamik ist sie radikaler als alle Interessen, die die Seele viel weniger zentral und tief erfassen und – kühler als der Eros – der Thematik des Selbsterhaltungstriebes, des Egoismus, des Macht- und des Geltungsstrebens einen weit größeren Spielraum gestatten als jener. Die Werte, um die es in der Liebe zu etwas geht, treten zu den übrigen Werten des Daseins nicht, wie im Interesse, akzessorisch hinzu, sondern sie machen den zentralen Sinngehalt des Daseins überhaupt aus. Freilich führt ein allmählicher Übergang vom Interesse für etwas zur Liebe zu ihm, dann nämlich, wenn der Gegenstand des Interesses gesucht und erfragt wird als Idee, als ein Sachverhalt, der

wesentlich zum Sinngehalt der Welt gehört. Wenn Plinius der Ältere beim Ausbruch des Vesuvs sein Leben opferte, um das Naturschauspiel aus nächster Nähe beobachten zu können, dann dürfen wir hier nicht eigentlich mehr von Interesse, sondern müssen von Liebe zur Erkenntnis sprechen. So kann sich wissenschaftliches Interesse zum wissenschaftlichen Eros, pädagogisches Interesse zum pädagogischen Eros, künstlerisches Interesse zum künstlerischen Eros steigern.

Der Unterschied zwischen Interesse für etwas und Liebe zu etwas tritt in der seelischen Entwicklung des Menschen deutlich in Erscheinung. Für die Zeit vom 10. bis 12. Lebensjahr ist typisch eine Herausbildung von Interessen. Sie stehen im Dienst eines sachlichen Kennenlernens der Welt. Mit der Pubertät nimmt dieses strebende Gerichtetsein auf die Welt eine neue Form an. Der junge Mensch ist nicht mehr ausschließlich gerichtet auf das vor allem praktisch vollzogene Kennenlernen von *Sachverhalten* der Welt, sondern er sucht nach *Sinngehalten*, er will die Welt stellen unter den übergreifenden Zusammenhang von Ideen und Idealen. Jetzt, wenn überhaupt, entzündet sich in ihm die Liebe zu etwas. Freilich zeigt sie sich in der seelischen Entwicklung zunächst noch in der Form jener endothymen Regung, die wir *Sehnsucht* nennen. »Ich kenne kein Kind, das Sehnsucht fühlte. Aber einen Jugendlichen ohne Sehnsucht kann ich mir nicht vorstellen; er hätte kein innerliches Leben.«[41] Sehnsucht ist aber nichts anderes als eine besondere Erscheinungsform der Liebe zu etwas. Sie entsteht immer dann, wenn der Gegenstand der Liebe in der Gegenwart des von ihr Ergriffenen entrückt ist, so daß die im Eros auf seinen Gegenstand hinströmende seelische Dynamik sich nicht auszuwirken vermag. Steht der Gegenstand der Liebe in der Gegenwart des von ihr Ergriffenen, dann überstrahlt sein Licht das ganze Hier und Jetzt; die Sehnsucht aber ist hinweggerichtet über das Hier und Jetzt und läßt es in den Schatten der Bedeutungslosigkeit versinken.

Jedoch nicht schlechthin Sehnsucht ist die Form, in der sich im Jugendlichen die Sinnfrage der Liebe, des platonischen Eros entwicklungsmäßig anbahnt, sondern *gegenstandslose* Sehnsucht. Das heißt: im Jugendlichen ist das Streben der liebenden Teilhabe gleichsam als ein noch unerfülltes Schema wirksam, dem die Inhalte fehlen. Es ist ein Suchen und Fragen nach Gehalten der Liebe und Begeisterung, auf das die Welt eine inhaltlich bestimmte Antwort geben soll. Die vollentwickelte Liebe zu etwas schließt ein wissendes Teilhaben an bestimmten Sinnwerten ein und dieses Wissen und Teilhaben wird als ein Aufruf zum Mitschaffen an den Werten und zum Einsatz für sie erlebt. Dieses wissende Teilhaben an ihrem Gegenstand fehlt der Sehnsucht der Jugend. Sie vernimmt in ihrer Inner-

[41] E. Spranger, Psychologie des Jugendalters, 1928, S. 54

lichkeit einen Ruf, ohne zu wissen, woher er kommt, das heißt welchen inhaltlich bestimmten Werten er zugehört. Die gegenstandslose Sehnsucht der Jugend ist die Liebe zu etwas in statu nascendi und daraus zu verstehen, daß im Jugendlichen ein Fragen und Suchen nach Sinnwerten anhebt, das gegenüber der Weltbeziehung der Kindheit etwas völlig Neues bedeutet. Erst dann aber geht die gegenstandslose Sehnsucht über in die Form der eigentlichen Liebe zu und der Begeisterung für etwas, wenn aus dem unklaren Nebel des Suchens sich das Antlitz von Sinnwerten konturenhaft ausgliedert und der Mensch zu ihnen in das Verhältnis einer auch wissenden Teilhabe kommt.

Übrigens nicht nur für die Entwicklungsphase der Jugend, sondern auch charakterologisch ist die gegenstandslose Sehnsucht von Bedeutung. Es gibt Menschen, die über die Pubertätsform der Liebe, die gegenstandslose Sehnsucht nicht hinauskommen und deshalb ihre Sinnwelt und damit ihr eigenes Zentrum und den tragenden Grund ihrer Existenz nie finden. Nicht an jene Naturen ist gedacht, die in unaufhörlichem Vorwärtsdrängen jeden Augenblick nur als den Auftakt der Zukunft leben und gestalten, sondern an jene, die in passiver Teilnahmslosigkeit dem Hier und Jetzt entfremdet bleiben und keine Verbindlichkeit des Augenblicks und der konkreten Lebenslage anerkennen, weil sie immer auf die nebelhaften Horizonte einer unbestimmten Sehnsucht schauen.

Die in der Liebe wirksame Strebungsthematik hat ihre Umkehrung im *Haß*. Schon bei der Erörterung des mitmenschlichen Hasses wurde darauf verwiesen, daß der Haß immer auf die Vernichtung seines Gegenstandes geht. »Wer haßt ein Ding und möcht' es nicht vernichten« sagt Shylock im »Kaufmann von Venedig«.[42] Das Motto der Zielstrebigkeit des Hasses ist die Überzeugung, daß eine Welt sinnwidrig ist und nicht sein soll, in der das Gehaßte einen Platz hat. Es geht im Haß um den Sinngehalt der Welt, für den wir uns mit unserer Existenz mitverantwortlich fühlen.

e) Die Strebungen der verpflichtenden Teilhabe

Die Liebe zu etwas ist immer auf ein Bestimmtes, Einzelnes und Konkretes gerichtet, jedoch in der Weise, daß sie dieses Einzelne nicht hinnimmt als empirisch zufällig, sondern als die Erscheinung einer Idee des Wirklichen, auf die es im Sein und Geschehen der Welt wesentlich ankommt. Die Liebe verleiht also ihrem konkreten Gegenstande gleichsam ein metaphysisches Gewicht.

Nun können aber Ideen auch in allgemeiner, unanschaulicher Form zum

[42] Vgl. J. P. Sartre: »La haine ne connaît que l'autre-objet et s'attache à cet objet. C'est cet objet qu'elle veut detruire« (L'être et le néant, 1950, S. 482).

Ziel des Über-sich-hinaus-seins werden, also in der Weise, daß sie nicht einem konkreten Gegenstand einwohnen, sondern als das, was sein soll, über aller erfahrbaren Wirklichkeit stehen. Solche Ideen sind die der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der Pflicht. Auch von ihnen geht ein Ruf aus, der sich in Strebungen des Über-sich-hinaus-seins umsetzen kann. Sie seien als *normative* Strebungen oder als solche der *verpflichtenden Teilhabe* bezeichnet. Die Liebe zu etwas erlebt ihre Verbindlichkeiten aus der einmaligen existentiellen Beziehung zwischen ihrem Träger und ihrem konkreten Gegenstand. Die normativen Strebungen dagegen stehen im Dienste von überpersönlichen und unpersönlichen Forderungen, die in abstrakter Allgemeingültigkeit und Grundsätzlichkeit d. h. für jeden Menschen ohne Rücksicht auf seine individuelle Einmaligkeit und Besonderheit, aus seinem Menschsein heraus als verbindlich erkannt und anerkannt werden. Der Prototyp solcher Forderungen ist Kants kategorischer Imperativ: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« Das Erkennen und Anerkennen normativer Imperative darf übrigens nicht als ein reiner Verstandesakt aufgefaßt werden. Die Ideen der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der Pflicht werden erst dann verbindlich für den Menschen, wenn sie in der Tiefe des endothymen Grundes erlebt werden als Forderungen, die über dem Dasein »des Menschen« stehen. Nur wenn die Einsicht in die normativen Forderungen dem endothymen Grund verhaftet ist, erlebt der Mensch aus ihnen die Dynamik des Strebens, als ihr Sachwalter aufzutreten, weil sie es sind, worum es im Leben geht, weil in ihrer Erfüllung der Sinn und die Würde menschlichen Daseins, in abstrakter Allgemeingültigkeit gedacht, verwirklicht sind.

Für die normativen Strebungen gilt in erhöhtem Maße, was bis zu einem gewissen Grade auf alle Antriebe des Über-sich-hinaus-seins zutrifft: sie sind erfüllt von dem Bewußtsein, daß das Dasein in seinen eigentlichen Sinngehalten dem Menschen nicht schon gegeben, sondern aufgegeben ist. Dieses *Aufgabe-* und *Verbindlichkeitsbewußtsein* ist es, was den normativen Strebungen die besonderen Züge des Ernstes und der Strenge verleiht. Wenn wir im allgemeinen vom Kinde sagen, daß ihm der Ernst des Lebens fehle, so soll damit zum Ausdruck gebracht werden, es habe noch nicht erkannt, daß sein Dasein unter der Forderung allgemein verbindlicher Normen stehe. Das Kind kennt lediglich Verbote. Aber die ideelle Selbstständigkeit (Autonomie) normativer Forderungen, in deren Gesetzlichkeit das Dasein des Menschen eingebunden ist, wird vom Menschen, wenn überhaupt, erst in einem verhältnismäßig späten Entwicklungsstadium erkannt und anerkannt.

Auch für die Strebungen der verpflichtenden Teilhabe gilt, daß sie den Antriebserlebnissen des individuellen Selbstseins als eines Für-sich-seins

entgegengesetzt sind. Je stärker die normativen Strebungen und Bindungen sind, desto weniger Spielraum haben Selbsterhaltungstrieb, Egoismus, Macht- und Geltungsstreben. Aber auch mit den Antrieben des lebendigen Daseins stehen die der verpflichtenden Teilhabe in Konkurrenz. Ist der Ernst die Grundstimmung der normativen Strebungen, so ist das Spiel als Äußerungsform des reinen Lebensdranges gerade der Gegenbegriff des Ernstes. Auch dem Genußstreben sprechen die normativen Strebungen wenig Berechtigung zu. Vor allem trifft dies zu auf die Menschen, für die das Dasein unter der ideellen Forderung der *Pflichterfüllung* steht. »Der Pflichtmensch ist asketisch, weil er Mißtrauen gegen alle Neigungen hat, die ihm bloß individuell, daher willkürlich und zufällig sind. Er strebt nach Grundsätzen und deutlichen, allgemein gültigen ethischen Imperativen unter Ablehnung von Genuß, Freude, Heiterkeit, dem Ziele voller Allgemeingültigkeit ... zu. Er ist streng, regelmäßig, konsequent, diszipliniert ... Er löscht aus, was persönlich ist, um ein Exemplar der allgemeinen menschlichen Persönlichkeit zu werden.«[43]

f) Die Strebungen der enthebenden Teilhabe

Die bisher genannten Strebungen des Über-sich-hinaus-seins lassen erkennen, daß es dem Menschen nicht genügt, wie das Tier für sich als individuelles Daseinszentrum zu leben, sondern daß er ein Wesen ist, das über sich hinaus zu suchen und zu fragen sich gedrängt fühlt.
Wenn man nun genauer zu bestimmen sucht, worin dieses Ungenügen begründet liegt, so scheint dies ein doppeltes zu sein: das Erlebnis der *Vereinzelung*, der Endlichkeit im Raum und das der *Vergänglichkeit*, der Vereinzelung in der Zeit. Diese beiden Momente zusammen genommen machen das aus, was man die »*Exzentrizität*« des menschlichen Daseins nennen könnte. In den Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe, im Schaffensdrang, im Streben nach wissender Teilhabe, in der Liebe zu etwas und in den normativen Strebungen ist es vorwiegend die Individuation, die Vereinzelung im Raum, über die der Mensch hinausdrängt zu Horizonten einer Welt, in den er mit aufgenommen ist. Wenn allerdings von der Liebe gesagt wurde, sie suche ihren Gegenstand aus der Zufälligkeit und empirischen Vergänglichkeit seines Daseins ins Metaphysisch-Überzeitliche hinaufzuheben, so liegt auch hierin ein Hinauswollen über die Vergänglichkeit, im Hinblick worauf denn auch die Liebe als ein Versuch zur Ewigkeit bezeichnet wurde. Aber das, was in der Liebe thematisch akzentuiert ist, ist weniger die Überwindung der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des eigenen Daseins als die der Zeitlichkeit dessen, worauf die Liebe gerichtet ist.

[43] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1922, S. 105

Vom Liebenden her gesehen ist die Liebe ein Streben, über die Enge des Ichs und seine Vereinzelung im Weltraum hinauszugelangen zur Teilhabe am anderen; sie ist Überwindung der Einsamkeit.

Nun gibt es aber auch Strebungen des Über-sich-hinaus-Seins, die ihre Thematik vorwiegend daraus empfangen, daß das individuelle Selbst nicht nur als Vereinzelung in der Weltdimension des Raumes, sondern auch als Vereinzelung im Welthorizont der Zeit, als *Vergänglichkeit* erlebt wird. Wir kennzeichnen sie terminologisch als Strebungen der *enthebenden Teilhabe*. Durch sie wird in der Welt ein Bereich des Seienden erfragt und strebend gesucht, der gerade der Relativität und Vergänglichkeit des individuellen Selbstseins überlegen ist und den Menschen dieser Relativität und Vergänglichkeit enthebt. Das hier Erfragte und Gesuchte ist also immer ein *Absolutes*. Der Begriff des Absoluten enthält ja gerade das Moment der Überzeitlichkeit. Das Absolute ist nicht hier und jetzt, es ist nicht dem Gesetz des Sichzeitigens, der Veränderlichkeit und der Vergänglichkeit unterworfen, sondern es ist überzeitlich, ewig. Wir können deshalb sagen: sofern die Frage nach dem Absoluten zur Form wird, in der der Mensch seine Erschlossenheit für die Welt erlebt, haben die Strebungen des Über-sich-hinaus-seins die Thematik der *Entzeitigung*. Sie begegnen uns als künstlerischer Drang oder Kunsttrieb, als metaphysisches Bedürfnis und als religiöses Suchen.

Was zunächst den *Kunsttrieb* betrifft, so könnte man versucht sein, ihn dem Schaffensdrang einzuordnen. Das ist in gewissem Sinne berechtigt; denn wir sprechen ja auch vom künstlerischen Schaffen und Gestalten. Im Drang der künstlerischen Gestaltung soll die Welt aus dem Menschen selbst, aus seiner Innerlichkeit wiedergeboren werden als etwas, das seinen Wert und Sinn in sich selbst hat. Es geht also auch hier um etwas, das dem objektiven Bereich der Welt angehört. Sieht man aber genauer zu, so reicht der Kunsttrieb über die Thematik des Schaffensdranges hinaus. Er hat seine Thematik darin, daß er das Sinnlich-Erscheinende nicht als zufällig und vergänglich, als ein bloßes Hier und Jetzt, sondern als Sichtbarwerden und Verlautbaren eines überzeitlichen Gehaltes aufzuzeigen und darzustellen bemüht ist. Dieses Überzeitliche ist es, das durch die sinnliche Form und Darstellung hindurchscheinen soll. So ist es beim echten Dichter. Das hier und jetzt Seiende, das Vergängliche ist ihm nur das Gleichnis eines ewig Gültigen. Der Maler sucht die Landschaft oder das Porträt in *den* Zügen aufzuzeigen, die es über die Bedeutung eines vergänglichen und zufälligen Hier und Jetzt hinausheben. Und der Musiker sucht nicht eigentlich den Ausdruck seines persönlichen Erlebens, seiner augenblicklichen Gefühle und Gestimmtheiten, sondern er will in der Verlautbarung seiner Innerlichkeit ein ewig-Menschliches vernehmbar werden lassen. Tatsächlich gilt uns ja auch nur das als Kunstwerk, was in solcher Weise in sinnlich-

konkreter Gestalt, die an ein Hier und Jetzt gebunden ist, etwas Überzeitliches aufscheinen läßt.

Als Gewährsmann für die Behauptung, daß der Kunsttrieb die Thematik der Entzeitigung enthält, mag H. Hesse in Anspruch genommen werden. In seinem Roman »Narziß und Goldmund« fragt Narziß, der Mönch, der in der Einsamkeit und Weltentrücktheit des Klosters sein Leben ganz der philosophisch-religiösen Betrachtung gewidmet hat, seinen Freund Goldmund, den Künstler, der in einem brennenden Erlebnisdrang die Welt durchstürmt hat: »Was war es denn, was die Kunst dir gebracht und bedeutet hat?« Und Goldmund antwortet: »Es war die Überwindung der Vergänglichkeit. Ich sah, daß aus dem Narrenspiel und Totentanz des Menschenlebens etwas übrig blieb und überdauerte: die Kunstwerke. Auch sie vergehen ja wohl irgend einmal, sie verbrennen und verderben oder werden wieder zerschlagen. Aber immerhin überdauern sie manches Menschenleben und bilden jenseits des Augenblicks ein stilles Reich der Bilder und Heiligtümer. Daran mitzuarbeiten scheint mir gut und tröstlich; denn es ist beinahe ein Verewigen des Vergänglichen.«

Was andrerseits das *metaphysische Bedürfnis* als Antriebserlebnis der enthebenden Teilhabe betrifft, so wird uns seine Eigenart am besten klar durch den Hinweis auf eine seelische Wandlung, die sich im Menschen beim Übertritt aus der Kindheit in die Reifezeit vollzieht und das Verhältnis zur Zeit betrifft. Die Zeit ist für das Kind nicht die kontinuierliche und unaufhaltsame Bewegung unseres Daseins und des Daseins aller Dinge auf einer Linie, von der nie ein Punkt wiederkehrt, nicht eine Bewegung, die zwangsläufig und unwiderruflich ist, die aus dem Dunkel eines Wirklichkeitsgrundes kommt und wieder in dieses Dunkel verschwindet.[44] Das Kind erlebt die Zeit vielmehr als Abfolge von Augenblicken, deren jeder in sich unendlich ist und intensiv ausgekostet wird, so daß das Bewußtsein des unwiderruflichen Flusses und der Unendlichkeit der Zeit gar nicht zustande kommt. Diese gesicherte Seelenlage, die Geborgenheit im Hier und Jetzt erleidet in der Entwicklung des Menschen vom Kind zum Erwachsenen eine Erschütterung. Der Mensch sieht sich — und eben dies geschieht in der Reifezeit — mit einem Male als ein endliches Wesen in die Unendlichkeit der Zeit gestellt. Die naive Vertrautheit und Geborgenheit im Hier und Jetzt weicht dem Bewußtsein, im unwiderruflichen Fluß des Werdens und Vergehens zu stehen. Und zugleich mit dieser Wandlung bricht im reifenden Menschen ein Fragen und Suchen auf, das wir eben als metaphysisches Bedürfnis bezeichnen. Das darin Erfragte und Gesuchte ist das absolute Sein, die absolute Wirklichkeit als Hintergrund dessen, was in der Einzelerfahrung der wandelbaren Erscheinung gegeben ist. Zugleich ist die Frage

[44] Vgl. E. Spranger, Psychologie des Jugendalters, S. 34

nach dem Absoluten eine Frage nach dem Ganzen, das sich in den einzelnen Erscheinungen entfaltet. Und damit wiederum ist die Frage verbunden nach dem Sinn des eigenen Lebens, das sich ja in dieser fragwürdigen, unendlichen und wandelbaren Welt vollzieht, die Frage: woher kommst Du, wohin gehst Du, was ist der Sinn Deines Lebens? Diese Fragen sind es, die die Thematik des metaphysischen Bedürfnisses ausmachen. Das in ihm Erfragte und Gesuchte ist das absolute Sein als Wesenshintergrund alles in der Einzelerfahrung gegebenen Seins der Welt, in dem auch das eigene Sein verankert ist. Im metaphysischen Bedürfnis fragt also der Mensch über die Endlichkeit, Zufälligkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen hinaus, um zur Teilhabe an dem zu gelangen, was das Irdische und Zeitliche übergreift. Denn — so sagt Diotima zu Sokrates in Platons Gastmahl — »es lieben die Menschen über alles die Unsterblichkeit«. Kant hat einmal die philosophische Grundfrage, die im metaphysischen Bedürfnis des Menschen lebendig ist, so formuliert: »Alles geht in einem Fluß an uns vorbei und der wandelbare Geschmack und die verschiedenen Gestalten der Menschen machen das ganze Spiel ungewiß und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur, die der Mensch niemals verrücken kann und wo ich Merkzeichen geben kann, an welches Ufer er sich zu halten hat.«[45] Prägnanter noch und unmittelbarer führt Schopenhauer das metaphysische Streben auf das Erlebnis der Vergänglichkeit zurück, und zwar auf jene Erfahrung, in der die Vergänglichkeit menschlichen Seins in höchster Steigerung erlebt wird, auf die Erfahrung des Todes. »Ohne Zweifel ist es« — so sagt er — »das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leides und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zur metaphysischen Auslegung der Welt gibt.«[46] An anderer Stelle nennt Schopenhauer den Tod den »Musaget« der Philosophie.

Wie das Suchen nach der philosophisch-metaphysischen Formel eines absoluten Seins, so kommt auch die *Frage nach Gott* letzten Endes aus dem Erlebnis der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit alles Irdischen. Auch sie ist eine Frage nach dem Ewigen, das über aller Zeitlichkeit steht. So spricht Augustinus in seinen Bekenntnissen von dem »ewig unveränderlichen Licht des Herrn«. »Wer die Wahrheit kennt, der kennt dieses Licht, und wer dieses Licht kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es. O ewige Wahrheit, wahre Liebe, liebe Ewigkeit. Du bist es, Du mein Gott, Dich atme ich Tag und Nacht.«

Wenn nun Kunsttrieb, metaphysisches Bedürfnis und religiöses Suchen als Strebungen der enthebenden Teilhabe gleichermaßen von der Frage nach einem überzeitlich Seienden thematisch erfüllt sind, so stehen dieser Ge-

[45] Zit. H. Nohl, Einleitung in die Philosophie, 1935

[46] Schopenhauer, Sämtliche Werke, Inselausgabe, Bd. 2, S. 878

meinsamkeit gewisse Unterschiede gegenüber. Vom Kunsttrieb unterscheiden sich metaphysisches Bedürfnis und religiöses Suchen dadurch, daß sie das Absolute jenseits der konkreten Erscheinungen suchen, während es der Kunsttrieb im sinnlich Vernommenen und Vernehmbaren aufzuweisen bemüht ist. Metaphysisches Bemühen und religiöses Suchen ihrerseits unterscheiden sich wiederum vor allem durch die Erkenntnisquellen, in denen das Absolute für den Menschen zugänglich und erschließbar wird. Die Philosophie sucht diesen Zugang auf dem Wege des Denkens, durch Begriffe und Schlüsse, die sich auf das Dasein und die Gesamtbeschaffenheit der Welt beziehen. Sie beruft sich immer auf das *lumen naturale*, auf das natürliche Licht der Vernunft, des Gedankens, sie sucht nach dem Absoluten auf dem Wege denkender Besinnung. Demgegenüber will die religiöse Erkenntnis als ein unmittelbares Wissen von Gott verstanden werden. Die Religion nimmt für sich eine besondere Erkenntnisart in Anspruch, die *Offenbarung*, die – psychologisch gesprochen – in der Sphäre des Gefühls verwurzelt ist. Damit soll die religiöse Erkenntnis keineswegs psychologisiert werden. Denn der Gedanke ist durchaus zulässig, daß es verschiedene Bewußtseinslagen bzw. seelische Vollzüge gibt, die allein uns bestimmte Sphären der Wirklichkeit zugänglich machen.

Nun sind die Grenzen zwischen Philosophie und Religion durchaus nicht streng. Das Streben nach der Teilhabe am Absoluten kann aus der Form philosophischen Fragens in die des Religiösen übertreten, dann nämlich, wenn das philosophisch-gedankliche Bemühen zur Überzeugung führt, daß sich das erfragte Absolute dem Zugriff des Denkens entzieht und nur einer überrationalen Erfahrung erschließt. So führt bei Kant die Philosophie gerade als kritische Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens an die Grenze der rationalen Erkennbarkeit heran und läßt jenen Horizont sichtbar werden, in dem hinter allem Begreifbaren das Unbegreifliche spürbar wird, oder – mit anderen Worten – wo das gedankliche Wissen in das religiöse Bewußtsein übertritt. So sagt Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Dabei verwischen sich bei Kant keineswegs die Grenzen zwischen Philosophie und Religion. Aber das philosophische Fragen drängt schließlich über sich selbst hinaus ins Gebiet des Religiösen, dem sie die letzten Fragen über das Absolute zu treuen Händen übergibt. Eben hier kommt die Gemeinsamkeit zwischen philosophischem und religiösem Fragen und Suchen zum Ausdruck. Wobei gesagt werden darf, daß es die Dynamik des Religiösen ist, in der sich der Drang des Übersich-hinaus-seins zur enthebenden Teilhabe am Ewigen in vollkommenster Weise und höchster Steigerung zeigt. Wer einmal mit wirklicher Einfühlung vor den religiösen Bauten der Kirchen stand, dem wird klar, daß hier Tausende von Händen am Werke waren, nicht um für sich selbst zu schaf-

fen, sondern um im Dienste eines über das eigene Selbst hinausgelegenen und rufenden Höheren tätig zu sein. Und wenn Augustin gleich zu Beginn der »Bekenntnisse« in der Anrufung Gottes sagt: »Zu Dir hin hast Du uns erschaffen und unruhig ist unser Herz, bis es ruhe in Dir«, dann dürfen wir dies als Ausdruck dafür nehmen, daß es die Idee Gottes ist, in der das menschliche Streben des Über-sich-hinaus-seins seinen letzten Horizont sucht — und dies auch dann noch, wenn der Mensch in Auflehnung oder Verzweiflung, in Skepsis oder Resignation die Wirklichkeit des Göttlichen leugnet.
Mit den Strebungen der enthebenden Teilhabe ist der Umkreis der Antriebserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins abgeschritten. Es ist mit Nachdruck zu sagen, daß auch sie — genau so wie die Strebungen des lebendigen Daseins und des individuellen Selbstseins — zu den ursprünglichen und originären Regungen des Menschen gehören. Dies wird auch nicht durch die Tatsache widerlegt, daß so viele Menschen es sich daran genügen lassen, lediglich für die Belange des lebendigen Daseins und die des individuellen Selbstseins zu leben und in der Behaglichkeit des sattgegessenen Leibes, im Genuß und im Bewußtsein ihres Besitzes, ihrer Macht und ihrer Geltung zufrieden sind. Solche Menschen hat es zu allen Zeiten gegeben und wird es zu allen Zeiten geben. Aber daß die Menschheit, als Ganzes gesehen, nicht nur aus den Belangen des lebendigen Daseins und des individuellen Selbstseins lebt, das zeigt die Geschichte. Sie erweist, daß der Mensch über sich hinaus zu fragen, zu suchen und zu schaffen bestrebt ist. Seit je ist dies in der Menschheit wirksam gewesen. Es hat seine Verwirklichung gefunden in den Schöpfungen der *Kultur*, die uns überliefert sind als die Gebilde des Rechtes und der Gemeinschaft, als die Werke der Dichtung, der Musik und der bildenden Kunst und als die weltanschaulichen Formen von Philosophie und Religion. Sie alle zeigen, daß im Menschen ein Ungenügen lebendig ist, das über die Belange des lebendigen Daseins und des individuellen Selbstseins hinausgreift.

4. DIE MANNIGFALTIGKEIT DER ANTRIEBSERLEBNISSE

Die Aufgliederung der menschlichen Triebe und Strebungen ist nunmehr zu Ende geführt. Es wurde versucht, die Antriebserlebnisse des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-Seins verständlich zu machen als mögliche Grundrichtungen der seelischen Dynamik, in deren Thematik das menschliche Dasein als polyphones Ganzes erkennbar wird. Diese Thematik stellt jeweils das noch unerfüllte Schema einer Frage an die Welt dar, in der es um Tätigkeit, um Genuß, um Erleben, um Selbsterhaltung, um Besitz, um Macht, um Geltung usw. geht, und die Welt ist es, durch die diese Fragen auf konkrete, im einzelnen bestimmte Ziele gelenkt wird.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch folgendes betont: Wie mit der Aufgliederung der im menschlichen Bereich möglichen Strebungen nicht gesagt ist, daß jede thematisch spezifische Strebung bei jedem Menschen in gleicher Weise vorhanden ist, so ist auch nichts in der Frage vorentschieden, wie weit die menschlichen Strebungen angeboren oder durch Einflüsse der Umwelt, insbesondere des kulturellen Milieus, angeregt und stimuliert werden. Soviel aber ist sicher, daß die möglichen menschlichen Strebungen erst auf verschiedenen Stufen der seelischen Gesamtentwicklung aktuell werden. Dies spricht nun keineswegs gegen die Annahme, daß sie in ihrer Thematik durchaus eigenständig und ursprünglich sind. Es ist das πρῶτον ψεῦδος der von Darwin herkommenden Entwicklungslehre, daß das genetisch Spätere nur als Umformung und Modifikation des genetisch Früheren verstanden werden dürfe. Die Erfahrungen der Tierpsychologie zeigen, daß schon die Instinkte als originäre Triebkräfte zu verschiedenen Zeiten der Entwicklung durchbrechen, daß also für das, was seelisch möglich ist, das Gesetz einer bestimmten *Entwicklungsreife* gilt. Es ist eine Nachwirkung der Entwicklungslehre Darwinscher Herkunft, wenn man versucht, die Mannigfaltigkeit menschlicher Strebungen als Transformationen, Modifikationen oder Kompensationen der Libido, des Selbsterhaltungstriebes oder des Machtwillens auszulegen.

Bei Freud übt außerdem noch die Denkweise der mechanischen Naturwissenschaften ihren Einfluß aus. Nach seiner Theorie der *Sublimierung* wären alle Strebungen, die als solche des Über-sich-hinaus-seins bezeichnet wurden, vor allem das Mitschaffen an den Werten der menschlichen Kultur nichts anderes als Destillationen und Transformationen einer Libido, die ihr natürliches Ventil des geschlechtlichen Sich-auslebens nicht gefunden hat. Diese Auffassung gibt sich, näher besehen, als Kind des mechanisch-naturwissenschaftlichen Denkens zu erkennen. Sie ist konzipiert am Vorbild physikalischer Erfahrungen, etwa der Umsetzung von Bewegung in Wärme oder von Wasserkraft in elektrische Energie. Für die Naturwissenschaft ist das Verfahren einer solchen Reduktion gerechtfertigt. Denn sie hat es nur mit Quantitäten zu tun. Nach einem Satz von M. Planck ist es gerade das Ziel der Physik, alles Qualitative aus ihrem Weltbild auszuschalten und in quantitativen Verhältnissen auszudrücken. Aber es ist eine Verkennung der Eigenart des Seelischen, wenn man im Bereich des Erlebens das Qualitative auf verschiedene quantitative Verhältnisse zurückzuführen versucht. Es geht ja auch nicht an, etwa den Erlebnisgehalt einer Symphonie ausdrücken zu wollen durch die quantitativen Verhältnisse der den einzelnen Tönen zugrunde liegenden Luftschwingungen. Natürlich hat jeder Ton seine physikalische Grundlage in quantitativ bestimmbaren Luftschwingungen. Diese sind die Bedingung für die Möglichkeit, daß Töne überhaupt vernommen werden. Aber die Bedingungen eines Phänomens

sind noch nicht identisch mit dem Phänomen selbst. Und so sind die besonderen Erlebnisgehalte eines Musikstückes, ja schon die spezifisch unterschiedenen Erlebnisqualitäten eines Dur- und eines Mollakkordes gar nicht auszudrücken durch die ihnen zugrunde liegenden physikalischen Verhältnisse. Sie lassen sich nicht in die Beziehung einer Gleichung bringen. Nichts anderes aber als eine solche Gleichung stellt die psychoanalytische Theorie der Sublimierung gestauter und unausgelebter Libido dar. Zwar hat Freud in seinen späteren Arbeiten seine ursprünglich monothematische Auffassung des menschlichen Seelenlebens, die man gewöhnlich als Pansexualismus bezeichnet, dadurch zu korrigieren versucht, daß er neben den Lebenstrieb der Libido noch einen besonderen *Todestrieb* stellte. Aber auch dadurch ist die Einseitigkeit seiner Trieblehre keineswegs behoben.

Damit soll das Verdienst von Freud – und dasselbe gilt für die Individualpsychologie Adlers – um nichts geschmälert werden. Es liegt zunächst einmal in der Einsicht, daß und in welchem Grade das seelische Leben dynamisch gesteuert wird, eine Einsicht, die sich in der Geschichte der Psychologie so schwer durchzusetzen vermochte und erst heute zu ihrem vollen Rechte gekommen ist. Es ist ferner ein Verdienst von Freud und Adler, die tatsächliche Bedeutung der Libido und des Machtstrebens aufgezeigt zu haben, eine Bedeutung, die eine idealisierend selbstgefällige Auffassung vom Menschen nicht sehen wollte. Und auch dies ist von Freud und Adler richtig erkannt, daß die Libido bzw. das Macht- und Geltungsstreben sich in Formen ausleben können, die sich zunächst gar nicht als Ausdruck dieser Grundtriebe zu erkennen geben und recht eigentlich Ersatzbefriedigungen darstellen.

Trotzdem stellt jeder Versuch, die zielgerichtete Dynamik des menschlichen Seelenlebens auf die Thematik einer einzigen Strebung zu bringen, einen auf die Spitze getriebenen Monismus dar, der – wie gesagt – seine Wurzeln in den Denkgewohnheiten und Erklärungsschematismen der Naturwissenschaften hat. Eine nicht derart methodisch vorbelastete Einstellung zu dem, was die Erfahrung zeigt, führt notwendig zur Einsicht, daß sich im Laufe der Entwicklung die Mannigfaltigkeit thematisch selbständiger und ursprünglicher Strebungen entfaltet. In dieser Mannigfaltigkeit aber entfaltet sich zugleich das Ganze dessen, was der Mensch ist bzw. was zu den Möglichkeiten seines Seins und damit zur Thematik seiner Selbstverwirklichung gehört. Er ist Teilhaber des vorindividuellen Lebens, das auch in ihm und durch ihn leben will. Er ist Einzelwesen, das sich im Kampf ums Dasein durchzusetzen und seine Position in Umwelt und Mitwelt zu bestimmen hat. Und er ist ebenso ursprünglich und wesentlich geistiges Wesen, das über sich hinaus zu fragen vermag und zur Teilhabe an Sinnwerten drängt. Wie nun die Thematik des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins zur Verwirklichung menschlicher Existenz in ihrer Ganzheit gehört, so sind auch die thematisch verschiedenen

Strebungen keineswegs elementenhaft gegeneinander isoliert. Das konkrete Verhalten des Menschen ist meist nicht auf eine einzige Triebfeder zurückzuführen, sondern stellt ein Bündel, einen Komplex, ein Ineinander verschiedener Strebungen dar. Die Strebungen wirken im seelischen Geschehen zu einem Ganzen zusammen genau so, wie die einzelnen Instrumente eines Orchesters bzw. ihre Spieler in ihrer Stimmführung sich zum Ganzen eines musikalischen Kunstwerkes vereinigen. Es hat einen guten Sinn, dieses Gleichnis weiterzuführen und vom *Konzert der Strebungen* in der Gesamtkomposition des menschlichen Antriebslebens zu sprechen. Die von uns unterschiedenen Strebungen gehören zur Kontrapunktik des seelischen Lebens. Jede Strebung hat ihre eigene Stimmführung und Thematik und es macht das Konzert der Strebungen aus, daß in den verschiedenen Augenblicken bzw. Phasen des Lebens unter Mitwirkung von Einflüssen der Umwelt die verschiedenen Strebungen thematisch in den Vordergrund treten und die Führung übernehmen können, oder daß im Ganzen des Lebensverlaufes einzelne dieser Strebungen thematisch vorherrschen.

5. KONVERGENZ UND DIVERGENZ DER STREBUNGEN

Nun darf man freilich mit der Rede vom Konzert der Strebungen nicht die Vorstellung einer unbedingten Harmonie, eines immer gegebenen Zusammenklanges verbinden. Wie im musikalischen Bereich, so treten auch im Konzert der Strebungen Dissonanzen auf. Die mannigfaltigen möglichen Strebungen stehen untereinander in einem Verhältnis der *Konvergenz* und *Divergenz*. Für jede Strebung gibt es eine Reihe anderer, deren Richtung auf Lebensgestaltung und Lebensführung mit der eigenen zusammenläuft oder sie jedenfalls nicht stört. Aber es gibt auch Strebungen, die einander in ihrer Richtung entgegengesetzt sind. So kann die Thematik des Tätigkeitsdranges harmonisch hineinkomponiert sein in die Thematik der Strebungen des individuellen Selbstseins wie auch in diejenige des Über-sich-hinaus-seins. Andrerseits aber konvergieren Genußstreben und Erlebnishunger mit Egoismus, Machtwillen und Geltungsstreben in viel höherem Maße als mit den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins, insonderheit mit den Strebungen der verpflichtenden Teilhabe. Vor allem zwischen dem Egoismus und den Strebungen des Füreinanderseins besteht ein Verhältnis ausgesprochener Divergenz.

Sobald derartige divergente Strebungen in einem und demselben Menschen wirksam sind, rufen sie einen inneren Widerstreit, einen *seelischen Konflikt* hervor. Gerade in der Möglichkeit eines solchen Widerstreites zeigt sich die tatsächliche Vielheit ursprünglicher autonomer, d. h. thematisch selbständiger Strebungen. Das Faktum eines solchen Konfliktes, das durch die Divergenz der Strebungen gegeben ist, findet seinen einfachsten Aus-

druck in Faust's Wort von den zwei Seelen, die in seiner Brust wohnen. »Sich solchen kräftelähmenden Konflikten aussetzen zu müssen, das ist der Preis, den der Mensch dafür bezahlt, daß er nach verschiedenen Zielen und Idealen in unermüdlichem Eifer zu streben vermag. So kommt es, daß gerade am reichsten begabte Naturen ganz besonders der Gefahr ausgesetzt sind, von Konflikten gequält und sozusagen gestraft zu werden.«[47] Je differenzierter und mannigfaltiger die Strebungen eines Menschen sind, desto größer ist zwar einerseits der Entfaltungsspielraum seines Daseins, desto größer ist aber auch die Gefahr eines inneren Konfliktes, der immer eine erhebliche Energieverschwendung darstellt und die Einheitlichkeit der Lebensführung und Daseinsgestaltung stört. Unter Umständen kann ein solcher innerer Konflikt sich zur Form jener seelischen Störung steigern, die die Psychopathologie unter dem Namen der *Psychoneurose* kennt. Es zeigt sich hier zum erstenmal in unserer Darstellung, daß das, was den Menschen seelisch vom Tier unterscheidet, zugleich *Chance* und *Gefahr* ist und daß der Mensch deshalb ein in viel höherem Maße als das Tier störbares Wesen darstellt.

Im Hinblick auf die Möglichkeiten der Konvergenz und Divergenz der in einem Menschen wirksamen Strebungen sprechen wir charakterologisch von einheitlichen, harmonischen und zwiespältigen, disharmonischen Naturen.[48] Die Erfahrung zeigt uns die letzteren in mannigfaltigen Formen. Beispielsweise als Menschen, die zwischen den Impulsen ihrer Egoismen und solchen des Einsatzes für Menschen, Dinge oder Ideen hin und her gerissen werden, oder als Menschen, die aus einem Reichtum von Interessen vergeblich um die Einheit ihrer Lebensgestaltung ringen. Also auch schon innerhalb der Strebungsart der Interessen kann das Verhältnis der Divergenz bestehen.

6. DAS INDIVIDUELLE SCHICKSAL DER STREBUNGEN

Die gewonnene Ordnung der Strebungsarten gibt uns die Möglichkeit, uns im einzelnen Fall die *Grundmotive der Daseinsthematik* eines Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Denn zweifellos gehört zur individuellen Eigenart eines Menschen wesentlich das, worum es ihm in seinem Leben geht, auf welche Ziele er gerichtet ist; etwa auf Genuß, auf Besitz, auf Gel-

[47] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, Deutsche Übersetzung 1937, S. 105. – H. R. Lückert (Konfliktpsychologie, 1957) sieht im Konflikt geradezu das zentrale Phänomen menschlichen Seelenlebens und interpretiert den Menschen als das »Konfliktträchtige Wesen«.

[48] Vgl. hierzu auch L. Klages' Begriff der Tektonik des Charakters, Grundlagen der Charakterkunde, S. 59

tung, auf Macht, auf die Betätigung von Interessen, auf soziale Arbeit usw. Nun ist aber mit der Wirksamkeit einer Strebung noch keineswegs gegeben, daß diese auch ihre Verwirklichung findet. Und so wird es, wenn wir uns bemühen, einen Menschen in seiner Daseinsthematik zu verstehen, notwendig, auch die Frage zu stellen, wie weit die in ihm wirksamen Strebungen tatsächlich zur Verwirklichung gelangen, welches Schicksal ihnen also in der Entfaltung des Lebens beschieden ist. Unproblematisch ist der Fall, in dem die Strebungen ohne Behinderung ihre Verwirklichung finden. Problematisch dagegen wird es, wenn die in einem Menschen wirksamen Triebfedern sich nicht durchzusetzen vermögen. Hier ist eine Reihe von Möglichkeiten zu berücksichtigen.

Frustration. — Die amerikanische Psychologie bezeichnet die Vereitelung einer Triebfeder, also die Verhinderung ihrer Zielverwirklichung als »*Frustration*«. Solche Frustrationen wurden in konkreten Situationen vor allem von Dollard und seinen Mitarbeitern untersucht. Als Ergebnis wurde die These aufgestellt, die notwendige Folge einer Frustration sei immer eine *Aggression.* »Aggressives Verhalten setzt immer die Existenz von Frustration voraus, während andrerseits die Existenz von Frustration immer zu einer Form von Aggression führt.«[49] Der Begriff der Aggression wird dabei nicht nur im physischen Sinne der Handgreiflichkeit verstanden, sondern schließt auch jede Planung einer Vergeltung, möglicherweise als bloße Wunschvorstellung ein, sowie die mögliche Richtung der Aggression gegen sich selbst in Form des Masochismus, des Märtyrertums oder des Selbstmordes.
Daß aggressives Verhalten im Sinne des Angriffs auf den anderen sich einstellt, wenn eine Triebfeder — etwa Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtstrieb, Egoismus oder Machtstreben — im Verfolg ihrer Zielverwirklichung auf Hindernisse und Widerstände trifft, wurde schon erörtert (S. 187 f.). Es wurde ferner darauf hingewiesen, daß auch die Regungen des Vergeltungsdranges, Rache und Ressentiment, die ja beide aus einer Beeinträchtigung der Ansprüche des individuellen Selbstseins durch einen anderen entspringen, Aggressionen intendieren. Und es war schließlich davon die Rede, daß Aggressionen sich wahllos gegen die Umwelt und Mitwelt richten können, dann nämlich, wenn sie sich an den faktischen Anlässen der Beeinträchtigung nicht zu entladen vermögen.
Es besteht also kein Zweifel, daß Frustrationen zu Aggressionen führen können. Die Behauptung jedoch, daß Frustrationen *immer* nur in einer Form der Aggression abreagiert werden, erscheint als unzulässige Verallgemeinerung. Denn die Erfahrung zeigt doch wohl, daß ein Mensch unter Umständen mit aussichtslosen Strebungen und Zielintentionen fertig zu

[49] Dollard, Doob, Miller, Mowrer, Sears, Frustration and aggression, 1949

werden vermag, indem er sich auf den Boden der gegebenen Tatsachen stellt, das angestrebte Ziel aufgibt und seine Strebung gleichsam abschreibt. So erscheint denn bei anderen amerikanischen Autoren der Absolutheitsanspruch der Dollardschen Frustrationstheorie eingeschränkt, indem die Möglichkeit der »*Frustrationstoleranz*« anerkannt wird.[50] Gemeint ist damit eben das Sichabfinden mit der Tatsache, daß eine Strebung nicht zu ihrem Ziel gebracht werden kann. Vom normalen Menschen wird erwartet, daß er über eine relativ hohe Frustrationstoleranz verfügt (Rosenzweig).

Es kommt aber auch vor, daß der Mensch innerlich mit seinen frustrierten, also aussichtslosen Strebungen nicht fertig wird, ihre Dynamik nicht abzustoppen vermag und dennoch nicht in die Haltung der Aggression gerät. Diese dritte Form, in der nichtrealisierte Strebungen durchlebt werden, besteht darin, daß die Strebungsenergien umgeleitet werden in die *Wunschphantasie*, wo sie sich in den illusionistischen Bildern des Traumes im Wachen und Schlafen auswirken. Die Wunschtraumwelten der sexuellen Begierde, des Machthungers und der Geltungssucht sind Beispiele dafür. In derartigen Fällen kommt es dann leicht zu einer Störung der Beziehung und Einstellung zur konkreten, sachlich gegebenen Wirklichkeit, wie es andrerseits immer das Zeichen eines klaren, nüchternen Tatsachensinnes ist, Strebungen aufzugeben, sobald die Einsicht gewonnen wird, daß ihre Verwirklichung praktisch unmöglich ist.

Neben der rein illusionären, phantasiemäßigen Ersatzbefriedigung von Trieben und Strebungen, deren Ziele sich nicht verwirklichen lassen, gibt es noch einen anderen Ausweg, nämlich den der *Kompensation*. So spricht Adler[51] von Kompensation dann, wenn dem dem Menschen eingeborenen Streben nach Geltung und Macht im Leben die Erfüllung durch tatsächliche Leistungen und Wertrealisierungen versagt bleibt und die Befriedigung des Strebens gleichsam auf Umwegen gesucht wird. Bei der Erörterung der Geltungssucht wurden derartige kompensatorische Praktiken schon genannt: Prahlerei, Aufschneiderei, Anmaßung, Renommisterei, Verachtung der Menschen und der Welt, Eigensinn, Starrsinn, Trotz, Rechthaberei. Sie alle sind Ersatzbefriedigungen des Macht- und des Geltungsstrebens. Im Zuge dieser Kompensation kann es zur Ausbildung von »fiktiven Leitlinien« (Adler) kommen, zur Aneignung einer bestimmten *Lebensrolle*, die – vom Machtwillen oder Geltungsstreben diktiert – gespielt wird, um auf Umwegen zu erreichen, was mit der natürlichen Ausstattung an körperlichen und seelischen Begabungen nicht erreicht werden kann.

Was im besonderen die Frustration des Geschlechtstriebes betrifft, so ist hier

[50] Vgl. S. Rosenzweig, An outline of Frustration Theorie, 1944. – F. Cameron, Psychology of behavior disorders, 1947. – G. Murphy, Personality, 1947

[51] A. Adler, Über den nervösen Charakter. Ders., Menschenkenntnis

— ohne kritisch Stellung zu nehmen — an die schon (S. 127) erwähnte Theorie Freuds zu erinnern, nach der die unausgelebte Energie der libido umgesetzt werden kann in geistige Betätigung — Freud nennt dies *Sublimierung* — oder, sofern dies nicht gelingt, ein Rückfall und Rückgriff auf frühkindliche Betätigungsformen der libido, eine *Regression* erfolgt. — Soviel zur Frage des Schicksals jener Strebungen, denen die Erfüllung versagt bleibt.
Ob nun die Strebungen eines Menschen zu ihrer Verwirklichung gelangen, hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Zum Teil von den äußeren Lebensumständen, die der Mensch vorfindet, zum Teil von gewissen Voraussetzungen, die in der Person selbst gelegen sind. Hierher gehört vor allem das, was wir unter dem Begriff der *Fähigkeiten* oder *Begabungen* verstehen.

Strebungen und Fähigkeiten. — Fähigkeiten (Begabungen) sind immer Fähigkeiten zu (Begabungen für) etwas, d. h. apparative und funktionale Voraussetzungen in der leiblich-seelischen Ausstattung des Menschen, sofern sie auf die Verwirklichung bestimmter Strebungsziele abgestellt sind, wie etwa die Schere auf das Schneiden von Papier oder Stoff abgestellt ist. Fähigkeiten, Begabungen stellen also — in einem etwas groben Vergleich gesprochen — das Instrumentarium der Strebungen dar. Daß gerade das Verhältnis von Strebungen und Fähigkeiten charakterologisch wichtig ist, geht schon daraus hervor, daß wir praktisch sehr oft sprechen von einem Mißverhältnis von Können und Wollen, wobei der Begriff des Wollens freilich in der vorwissenschaftlichen Bedeutung des Strebens gebraucht wird. Hierzu eine Bemerkung Goethes aus den »Maximen und Reflexionen«: »Die Botaniker haben eine Pflanzenabteilung, die sie incompletae nennen; man kann eben auch sagen, daß es inkomplete, unvollständige Menschen gibt. Es sind dies diejenigen, deren Sehnsucht und Streben mit ihrem Tun und Leisten nicht proportioniert ist... Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb der Grenzen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt.« Die charakterologische Bedeutung der Fähigkeiten im Zusammenhang mit den Strebungen beleuchtet Klages dadurch, daß er die Fähigkeiten mit dem Instrument vergleicht, auf dem die Triebfedern die Melodie des individuellen Charakters spielen. Eine analoge Unterscheidung trifft W. Stern, indem er von »Rüstungs-« und »Richtungsdispositionen« spricht.[52]
Wie wichtig die Fähigkeiten im Zusammenhang mit den Strebungen werden, zeigt sich vor allem auf dem Gebiet der Interessen. Nicht jedem Interesse (für Kunst, Wissenschaft usw.) steht die notwendige Begabung zur Seite, ebenso wie vorhandene Begabungen nicht immer mit den Antrieben

[52] W. Stern, Allgemeine Psychologie, 1935

eines entsprechenden Interesses gepaart sind. Gerade die Bestimmung der Interessen eines Menschen muß also notwendig ergänzt werden durch diejenige seiner Begabungen, wenn die Auswirkung der Interessen in der Ausformung des Charakters aufgehellt werden soll.
Aber dies gilt nicht nur für die Interessen, sondern für alle Strebungen. So steht der Schaffensdrang in Abhängigkeit von der Schaffenskraft, der Erlebnisdrang in Abhängigkeit von der Erlebnisfähigkeit, von der später noch zu reden sein wird. Zweifellos gibt es Menschen, die gerade dadurch besonders gekennzeichnet sind, daß einem in ihnen wirkenden starken Erlebnishunger nicht die entsprechende Erlebnisfähigkeit zur Seite steht. Auch zur Verwirklichung des Gesellungsstrebens, des Kontaktsuchens bedarf es, wie schon erwähnt, einer besonderen Kontaktfähigkeit. Es gibt Menschen, die große Schwierigkeiten haben, in Kontakt mit anderen zu kommen, nicht aber deshalb, weil es ihnen an Bedürfnis nach und an Antrieb zur Gesellung fehlt, sondern weil ihre Kontaktfähigkeit gering ist.

7. DIE STÄRKE DER STREBUNGEN

Soweit das seelische Leben durch die in ihm wirksamen Strebungen bestimmt wird, geschieht dies nicht nur durch die Arten dieser Strebungen, ihr innerseelisches Verhältnis und das Schicksal, das sie durch die gegebenen Voraussetzungen für ihre Verwirklichung erfahren, sondern auch durch ihre *individuelle Stärke*. Je größer die Kraft einer Triebfeder ist, desto mehr sucht sie die Führung im seelischen Leben zu übernehmen, je geringer sie ist, desto belangloser wird sie für Lebensführung und Lebensgestaltung. Und zwar gilt dies im Hinblick sowohl auf den Querschnitt der seelischen Gegenwart als auch auf den Längsschnitt des Lebensverlaufes. Freilich wirkt sich die Stärke der Strebungen nicht immer im gleichen Maße nach jeder dieser Richtungen aus. Es empfiehlt sich deshalb, einerseits von der *Intensität* oder *Antriebsstärke*, anderseits von der *Nachhaltigkeit* der Strebungen zu sprechen. Unter Intensität soll die dynamische Wirkung der Strebungen verstanden werden, sofern sie sich auf den Querschnitt der seelischen Gegenwart erstreckt, unter Nachhaltigkeit die Strebungsstärke, sofern sie sich auf den Längsschnitt des Lebenslaufes auswirkt.
Hohe Intensität der Strebungen erweist sich darin, daß alle Inhalte des Erlebens – einschließlich der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken – vom Ziel der Strebungen bestimmt und beherrscht werden. Auf dem Gebiet der Wahrnehmung äußert sich dies als *psychische Selektion*, das Suchbild vernichtet das Merkbild (Uexküll), es wird – unter dem Zwang der Strebung bzw. des Triebes – nur das wahrgenommen, was dem erstrebten Ziel entspricht, alles andere wird nicht oder kaum bemerkt. So kann etwa der Geltungssüchtige so stark dem Wunschbild seiner persönlichen

Wirkung verfallen sein, daß er die Wirklichkeit nach dem Ziel seiner Geltungssucht umfälscht. Je intensiver eine Strebung auftritt, desto mehr ist das Erleben »gleichgültig gegen alle anderen Anregungen, überhaupt gegen alles, was von seinem Ziel ablenken könnte. Wenn mein Hund, der gewöhnlich auf meinen Ruf hört, auf die Fährte eines Kaninchens stößt, wird er mir gegenüber blind und taub. Zum mindesten haben meine Rufe und Gesten keinen wahrnehmbaren Erfolg, ihn von seiner intensiven, konzentrierten Tätigkeit zurückzuhalten oder abzulenken ... Der Leichtathlet, der nach einem Siege im Kurzstreckenlauf strebt, ist für diese wenigen Sekunden gegen alles Nebensächliche, was auf ihn einwirken mag, so blind und taub wie der Jagdhund«.[53] »Es darf also im allgemeinen festgelegt werden, daß ein Streben den ganzen Organismus – unter Ausschaltung aller anderen Tätigkeitsformen – um so stärker beherrscht, je intensiver es auftritt.«[54]

Die Erfahrung zeigt nun, daß die einzelnen Menschen untereinander verschieden sind nicht nur im Grad der Intensität, mit der bestimmte Strebungen in ihnen auftreten, sondern daß es auch Fälle gibt, in denen wir ganz allgemein, d. h. ohne den Hinweis auf bestimmte Strebungsarten von *antriebsstarken* und *antriebsschwachen* Naturen sprechen können. Bei den letzteren ist die Intensität der allgemeinen seelischen Dynamik auf ein empirisches Minimum geschwunden. Es fehlt den in solchen Menschen wirksamen Strebungen und damit ihrer Lebensführung, ihrem Hineinwirken in die Welt und ihrer Lebensgestaltung an treibender und prägender Kraft. Im psychopathologischen Erfahrungskreis erscheint diese Antriebsarmut gesteigert zur *Antriebslosigkeit*, zur *Abulie*. Es handelt sich um Menschen völliger Gleichgültigkeit und Erlebnisunfähigkeit (Apathie), denen nichts Genuß bereitet, nichts Interesse erweckt, die selbst den Fragen der Selbsterhaltung, Selbstdurchsetzung und Geltung gegenüber gleichgültig sind, weder materielle noch ideelle Werte und damit keinerlei Strebungsimpulse erleben. Ohne Lebensziel, ohne Richtung gebenden Lebensplan verharren sie, farblos und konturlos in ihrer Lebensführung, in der Grundhaltung völliger Indifferenz und Antriebslosigkeit.

Von der Intensität, mit der die Strebungen das seelische Gesamtleben im Querschnitt erlebter Gegenwart determinieren, haben wir, wie gesagt, ihre *Nachhaltigkeit* zu unterscheiden, die sich im Verlauf der Lebensführung und Lebensgestaltung als eine gewisse Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit des Verhaltens erweist. Wenn auch intensive, antriebsstarke Strebungen in der Regel die schwachen an Dauer übertreffen, so ist mit einer großen Intensität vorhandener Triebfedern noch keineswegs immer ihre Nach-

[53] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, 1937, S. 101 f.
[54] Ebenda

haltigkeit gewährleistet. So gibt es erfahrungsgemäß Naturen, bei denen antriebsstarke Strebungen rasch miteinander wechseln und damit in die Lebensführung eine gewisse Richtungsschwankung oder gar Richtungslosigkeit bringen. In gewissem Grade gilt dies für den jugendlichen Menschen, dessen Strebungen ja einerseits oft mit einer besonderen Antriebskraft wirken, dabei aber einem verhältnismäßig raschen Wechsel unterliegen. Es ist daraus zu verstehen, daß der Jugendliche in einem krisenhaften Ringen um die ihm angemessene Wertewelt und damit um seine Eigentlichkeit kämpft, die Tiefe seines Wertgrundes aufzuschließen sucht, um aus ihr heraus einheitlich und zentral zu leben. Es ist gerade ein Merkmal der Reife, wenn in einem Menschen die Strebungen aus der endlich gefundenen Tiefe seines Wertgrundes jene Nachhaltigkeit erreicht haben, daß sie – verbunden mit einer bewußt organisierenden Leitung des Willens, von der noch zu reden ist – der Lebensgestaltung und Lebensführung eine einheitliche Richtung und einen folgerichtigen Verlauf und damit der Person in ihrer lebendigen Bewegtheit eine gewisse Festigkeit geben.
Wenn im Hinblick auf die Erfahrung die Stärke der Strebungen nach Intensität und Nachhaltigkeit zu differenzieren ist, so gibt es natürlich auch Fälle, in denen sich eine besondere Stärke der Strebungen sowohl als hohe Intensität wie auch als große Nachhaltigkeit wirksam zeigt. Dies ist überall dort der Fall, wo wir von Sucht, Leidenschaft und Fanatismus reden. Dabei wenden wir diese Begriffe immer auf bestimmte Arten von Strebungen an. So reden wir von Genußsucht, Rachsucht, Herrschsucht u. a., während der Begriff der *Leidenschaft* wohl am besten für die Kennzeichnung der besonderen Stärke gewisser Strebungen des Über-sich-hinaus-seins vorbehalten bleibt. Es gibt einen leidenschaftlichen Gestaltungsdrang, eine leidenschaftliche soziale Einsatzbereitschaft. Die besondere Stärke normativer Strebungen bezeichnet die Sprache als *Fanatismus*. So sprechen wir vom Wahrheitsfanatiker und vom Fanatiker der Pflicht. In der Gestalt des Michael Kohlhaas hat Kleist den exemplarischen Fall des zum Fanatismus gesteigerten Gerechtigkeitsstrebens dargestellt.

2. KAPITEL

DIE GEFÜHLSREGUNGEN

1. ANTRIEBSERLEBNISSE UND GEFÜHLSREGUNGEN

Die Erörterung der Triebe und Strebungen wurde deshalb an den Anfang des hier zu entwerfenden Aufbaus der Person gestellt, weil die Antriebserlebnisse einerseits der endothymen Schicht angehören und andrerseits

für den seelischen Funktionskreis zentrale Bedeutung haben. Es wird zu zeigen sein, daß das im extensiven Bereich der Umwelt Bemerkte von den aus der Innerlichkeit des endothymen Grundes kommenden Trieben und Strebungen, genauer gesagt von dem in ihnen Erfragten und Gesuchten wesentlich mitbestimmt, vor allem daß die gestalthafte Durchgliederung des Empfindungsfeldes zu Bedeutsamkeitsganzen von den Strebungen beeinflußt wird. Der weitere Gang unserer Darstellung muß aber vorerst das Weltinnewerden als gegeben voraussetzen und die Erörterung seiner Vollzüge und Inhalte zurückstellen, um zunächst den Gesamtbereich des endothymen Grundes zu erhellen.

Denn wie die Triebe und Strebungen dem Bemerken strukturell vorgeordnet sind als Erlebnisse, die aus einer ausdehnungslosen und ungegenständlichen Mitte und Tiefe, eben dem endothymen Grund kommen, so findet das Bemerken auch seinen Widerhall in Erlebnissen, die der Innerlichkeit des endothymen Grundes angehören. Es muß dies so sein, weil die Strebungen Wertgerichtetheiten sind, in denen sich die polyphone Thematik des menschlichen Daseins verwirklicht, und weil dieses Dasein immer auf die Welt entworfen ist. Eben hieraus ist es verständlich, daß all das, was uns in der Welt begegnet, immer schon im Spiegel der Strebungsthematik erlebt und an jenes Zentrum zurückgemeldet wird, von dem die Strebungen ausgehen. Es geschieht dies in den mannigfaltigen Formen des *Angemutetwerdens* von dem, was sich uns im Bemerken innerhalb des Welthorizontes erschließt. Auch diese Vorgänge und Inhalte des Angemutetwerdens sind Erlebnisse des endothymen Grundes. Erstreckt sich die Dynamik und Thematik der Strebungen in die Welt hinein, so erhält die bemerkte Welt in den Erlebnissen des Angemutetwerdens den Widerschein einer Qualität, die eben jenem Grund entstammt, aus dem die Strebungen kommen. Strebungen und Anmutungserlebnisse sind also aufeinander bezogen.

Mit der Herausbildung der Anmutungserlebnisse erfährt der endothyme Grund eine weitere Erhellung und zwar nach der Seite dessen, was wir als *Gefühl* zu bezeichnen gewohnt sind. Freilich muß zugleich hinzugefügt werden, daß der Terminus Gefühl mehr umfaßt als die Anmutungserlebnisse. Der Gesamtbereich der Erlebnisse, auf die wir den Begriff Gefühl anwenden, gliedert sich in *Gefühlsregungen* – die eben genannten Anmutungserlebnisse – und in *Gefühlszustände* oder stationäre Gestimmtheiten. Die einen sind Weisen des *Angemutetwerdens*, die anderen solche des *Zumuteseins*. Gefühlsregungen, Anmutungserlebnisse sind Prozesse, seelische Abläufe; die stationären Gestimmtheiten sind relativ beharrende Zustände. So ist die Freude eine Gefühlsregung, die Heiterkeit ein Gefühlszustand, eine stationäre Gestimmtheit des endothymen Grundes. Man muß sich jedoch darüber klar sein, daß gerade im endothymen Bereich die begrifflichen Unterscheidungen nicht determinierend, nach dem Schema

der räumlichen Abgrenzung, sondern akzentuierend, als Heraushebung dominanter Züge zu verstehen sind. Dies gilt im besonderen auch für die Unterscheidung von Gefühlsregungen und Gefühlszuständen im Sinne stationärer Gestimmtheiten. Es wird sich zeigen, daß alle Gefühlsregungen, alle Anmutungserlebnisse auch ein Zustandsmoment enthalten. Wir bezeichnen es als *aktuelle*, d. h. in actu, im Vollzug der Gefühlsregungen mitgegebene und ihnen zugehörige Gestimmtheit im Unterschied von den *stationären Gestimmtheiten*, den relativ dauernden Gefühlszuständen. Wie nun die Gefühlsregungen als Prozesse aktuelle Gestimmtheiten enthalten, so intendieren andrerseits auch — wie sich zeigen wird — die stationären Gestimmtheiten gewisse Gefühlsregungen. Es wird sich ferner erweisen, daß es Gefühlserlebnisse gibt, bei denen man im Zweifel sein kann, ob man sie als Gefühlsregungen, als Anmutungserlebnisse oder als stationäre Gestimmtheiten ansprechen und einordnen soll. Hierher gehören Langeweile, Angst, Aufregung, Schreck und Wut. Im Sinne der akzentuierenden Begriffsbildung aber ist die Unterscheidung zwischen Gefühlsregungen und stationären Gestimmtheiten als relativ dauernden Gefühlszuständen nicht nur zulässig, sondern notwendig.

Anmutungserlebnisse sind also Gefühlsregungen. Sie sind nicht stationäre Zustände, sondern — wie die Strebungen — Teilprozesse des endothymen Grundes im Gesamtprozeß des seelischen Funktionskreises, und in diesem Gesamtprozeß sind Strebungen und Gefühlsregungen durch die Innerlichkeit des endothymen Grundes aufeinander bezogen und miteinander verbunden.

Diese Verbindung wird deutlich, wenn wir uns auf das Faktum der Zeitlichkeit besinnen, dem das seelische Leben wie alles Leben untersteht. In den Trieben und Strebungen offenbart sich die Innerlichkeit des seelischen Lebens in der Weise des Sichzeitigens insofern, als Triebe und Strebungen gerichtet sind auf Verwirklichung eines Noch-nicht-seienden. Sie entfalten die Thematik des seelischen Seins in der Dimension der *Zukunft*. Das entspricht der Tatsache, daß seelisches Leben wie Leben überhaupt die Seinsform des Sichzeitigens hat, daß also die Zeitlichkeit zur Innerlichkeit auch des seelischen Lebens gehört. So ist dieses immer durchpulst von Antrieben, die auf die Verwirklichung eines noch nicht bestehenden Zustandes gehen und die Lebensführung und Lebensgestaltung wie ein roter Faden durchziehen.

Seelisches Leben hat aber auch je und je seine *Gegenwart* und zwar nicht nur in dem, was es jeweils als Welt bemerkt und besitzt, sondern auch in jener Innerlichkeit des endothymen Grundes, aus der die Dynamik der Antriebe kommt. Diese Gegenwart gehört zum Sichzeitigen des seelischen Lebens ebenso wie die Zukunft, und zwar deshalb, weil sich im Sichzeitigen Gegenwart und Zukunft integrativ durchdringen. Wie nun die Triebe und Strebungen Erlebnisse sind, in denen die endothyme Innerlichkeit des see-

lischen Lebens in dessen Richtung auf die Zukunft erfahren wird, so sind es die Gefühlsregungen, die Anmutungserlebnisse, in denen die Thematik der Strebungen in ihrer Projektion auf die Gegenwart, genauer gesagt die je und je in der Begegnung mit der Welt gegebene Antwort auf das den Strebungen innewohnende Fragen und Suchen erfahren wird.
Hier liegt also die Nahtstelle, durch die die Gefühlsregungen mit den Trieben und Strebungen verbunden sind. Hätten wir keine Triebe und Strebungen, dann hätten wir auch keine Gefühlsregungen. So heißt es auch bei Klages, daß jede Triebfeder auch Gefühlsanlage und jede Gefühlsanlage auch Triebfeder sei.[55] Wie die Gegenwart jedes gelebten Augenblickes eingebettet ist in das Sichzeitigen des seelischen Lebens, so tönt die Thematik der Strebungen in den Gefühlsregungen kontrapunktisch mit. Diese sind hineinkomponiert in das Sichzeitigen der Triebe und Strebungen. Man könnte das Verhältnis von Antriebs- und Anmutungserlebnissen auch so umschreiben: die Triebe und Strebungen sind umkleidet von Gefühlsregungen, die Gefühlsregungen sind durchwirkt von Trieben und Strebungen. Die dynamischen Antriebserlebnisse einerseits und die Anmutungserlebnisse andrerseits stellen also verschiedene abhebbare Seiten der Geschehnisse des endothymen Grundes dar. — So viel zum Verhältnis von Antriebserlebnissen und Gefühlsregungen.

2. DIE ROLLE DER GEFÜHLSREGUNGEN IM SEELISCHEN LEBEN

Die Selbstbesinnung zeigt, daß die Erlebnisse des Angemutetwerdens in viel höherem Grade in die Vollzüge des Weltinnewerdens eingewoben sind, als man aus der Blickrichtung des täglichen Lebens anzunehmen geneigt ist. Es ist keineswegs so, daß die Welt als Inbegriff der Dinge, Wesen und Geschehnisse, die uns im gegenständlichen Horizont des Erlebens zur Kenntnis kommen, in reiner Gegenständlichkeit, d. h. ohne Beteiligung der endothymen Innerlichkeit gegeben ist. Die konkrete Erfahrung des Menschen, in der er hoffend und fürchtend, liebend und hassend, begeistert und enttäuscht, in Freude und Trauer, verzagend und verzweifelnd in die Welt gestellt ist, läßt klar erkennen, daß das, was sich uns in den Akten des Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens zum gegenständlichen Weltbild formt, die intime Sphäre des endothymen Grundes, wenn auch noch so leise, berührt. Das, was uns als das Gegenüber einer Welt erscheint, ist also

[55] L. Klages, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, 6. Aufl. 1942, S. 87 — Auf die innere Zusammengehörigkeit von Strebungen und Gefühlen verweist vor allem auch Fr. Grossart, Gefühle und Strebungen, Arch. f. d. ges. Psychologie, Band 79 und 81

immer auch endothym erlebte Welt, d. h. ihre Inhalte muten uns an, sie werden unmittelbar zum endothymen Grund. So geschieht es beim Anblick einer schönen Landschaft, in der Freude oder Trauer über etwas, der Furcht vor, der Liebe zu etwas. Und auch noch in der rein theoretischen Einstellung, bei der Erkenntnis oder Vergegenwärtigung eines physikalischen oder historischen Sachverhaltes, eines mathematischen oder logischen Gesetzes, wo das Bewußtsein ganz Peripherie, ganz Spiegel der objektiven Gegenständlichkeit zu sein scheint – auch hier schwingt ein Widerhall des endothymen Grundes, schwingen Gefühlsregungen mit in eben dem Maße, in dem diesen Erkenntnissen ein Fragen und Suchen der wissenden Teilhabe vorausgeht und zugrunde liegt. Es sind Erlebnisse einer *Bedeutsamkeit*, die uns im Gegenüber des Erkannten anspricht.

Denn dies ist – von der Seite des Weltinnewerdens her gesehen – das Eigentümliche aller Anmutungserlebnisse: indem wir von den Inhalten der Welt angemutet werden, enthüllen sie vor uns eine besondere Seite ihrer Wirklichkeit. Sie schauen uns an mit dem Antlitz der *Bedeutsamkeit*, der Werthaftigkeit, mit dem Antlitz eines Wertes oder Unwertes, sie haben für uns eine *Valenz*. Und eben hierin erweisen sich die Anmutungserlebnisse als Rückmeldungen des innerweltlich Begegnenden und Aufgefundenen an die Innerlichkeit des endothymen Grundes, aus dem die Strebungen kommen. Genauer gesagt: In den Anmutungserlebnissen erfahren wir die Beziehung, in der die Inhalte der gegenständlich erschlossenen Welt zur Thematik der Strebungen stehen. In den Anmutungserlebnissen tritt das innerweltlich Begegnende unter das Zeichen des Wertes, der Bedeutsamkeit, die es für die Thematik der Strebungen besitzt. Das innerweltlich Begegnende wird in dem von der Thematik der Strebungen durchtönten endothymen Grund gespiegelt. Wie die Triebe und Strebungen *Wertgerichtetheiten* sind, so sind die Erlebnisse des Angemutetwerdens *Wertergriffenheiten*, ein Vernehmen von Werten bzw. Unwerten. Sie stellen in dieser ihrer Funktion eine besondere Weise dar, mit der die Welt in den Horizont des Erlebens tritt, eine selbständige Art über die Welt Erfahrungen zu machen, und zwar ganz im Sinne des Satzes von Lotze, daß in dem »Gefühl für die Werte der Dinge und ihre Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat.«[56]

Nun ist es freilich noch zu allgemein, wenn wir den gegenständlichen Gehalt des Angemutetwerdens als Wert bezeichnen. Schon bei der Aufgliederung der Strebungen als Wertgerichtetheiten wurde die Unterscheidung zwischen Lebenswerten, Bedeutungs- und Sinnwerten getroffen. Sie hat

[56] H. Lotze, Mikrokosmos, 2. Buch, 5. Kap.

auch ihre Geltung, wenn wir die Gefühlsregungen als Wertergriffenheiten bezeichnen. Denn die Gefühlsregungen unterscheiden sich u. a. gerade nach der Art der Werte, die in ihnen erlebt werden.

So gibt es Anmutungserlebnisse, für die es spezifisch ist, daß in ihnen *Lebenswerte* erfahren werden, d. h. Qualitäten des innerweltlichen Begegnenden, die Bezug haben zur Antriebsthematik des lebendigen Daseins, Qualitäten also, in denen das Dasein als reine Lebendigkeit erfahren wird. *Bedeutungswerte* andrerseits werden dort erlebt, wo die Wirklichkeit in Vollzügen des Angemutetwerdens sich zeigt mit Qualitäten, die für die Thematik des individuellen Selbstseins, vor allem für Selbsterhaltungstrieb, Egoismus, Machtstreben und Geltungsdrang wichtig sind. McDougall nimmt ein solches Angemutetwerden im Sinne der Bedeutungswerte schon im Bereich des tierischen Seelenlebens an.[57] Auch die Forschungen von v. Uexküll lassen sich in dieser Richtung auslegen. Das Tier »erlebt« seine Welt als ein Gefüge von Orten lebensfördernder und lebensbeeinträchtigender Kräfte und Wirklichkeiten und verhält sich zu ihnen im Sinne des Angezogen- und Abgestoßenwerdens. Es wird der Welt im Ausschnitt individueller Bedeutungswerte inne.

Auch der Mensch erlebt zweifellos Bedeutungswerte, die der Erhaltung und Förderung seines individuellen Selbstes und der Erfüllung seiner Belange zukömmlich bzw. abträglich sind. Wenn wir uns vor etwas fürchten oder über etwas erschrecken, dann hat eben das, worüber wir erschrecken und wovor wir uns fürchten, einen Bedeutungswert, der mit der Thematik des Selbsterhaltungstriebes zusammenhängt.

Die menschlichen Gefühlsregungen erschöpfen sich aber nicht im Erleben von Lebens- und Bedeutungswerten, sondern gehen über diesen Kreis hinaus und vermitteln uns auch das, was wir als *Sinnwerte* bezeichnet haben. Sind die Bedeutungswerte »Lebensbezüge« (Dilthey), die die Wirklichkeit immer nur als Umwelt zur Sicht bringen und die Sicherung und Förderung des Daseins als individuelles Selbst betreffen, so erschließt sich in den Sinnwerten die Welt als ein ganzheitliches Gefüge, in dem der Mensch als geistiges Wesen sich selbst einen Ort und eine Aufgabe zuweist, die für sein Handeln und Gestalten verbindlich wird. — Soviel zur Unterscheidung von Lebens-, Bedeutungs- und Sinnwerten. Erlebnisse des Angemutetwerdens sind also immer Wertergriffenheiten, die sich in der Begegnung mit der

[57] Vgl. W. McDougall, Grundlagen einer Sozialpsychologie, Deutsche Übers. 1928, S. 23: »Wir scheinen also in unserem Glauben gerechtfertigt zu sein, daß jede instinktive Verhaltungsweise von einer . . . wenn auch schwachen emotionalen Erregung begleitet wird, welche in jedem Falle spezifisch oder charakteristisch für diese Art des Verhaltens ist.« — Vgl. auch W. Fischel, Psyche und Leistung der Tiere, 1938

Welt vollziehen. Sie sind *intentionale*, d. h. auf Gegenstände gerichtete Akte und können deshalb auch als »*gerichtete Gefühle*« bezeichnet werden.[58] Ebenso wie den Trieben und Strebungen kommt auch den Gefühlsregungen eine besondere Rolle im Ganzen des menschlichen Lebens zu. Dadurch, daß in ihnen Inhalte des gegenständlichen Erlebnishorizontes als Lebens-, Bedeutungs- oder Sinnwerte unmittelbar zu unserer Innerlichkeit werden, wird eine eigenartige Beziehung zwischen der Umwelt bzw. Welt und unserem eigenen Sein geschaffen. Das Angemutetwerden von der Welt in den Gefühlsregungen stiftet zwischen dem menschlichen Dasein und dem gegenständlichen Horizont, in dem es sich vorfindet, eine Zuordnung, die als urgegebene, nicht auflösbare polare Einheit hingenommen werden muß, vergleichbar den beiden Polen eines Magneten, die gerade in ihrer Zweiheit eine untrennbare Einheit darstellen. Für unsere Erfahrung zeigt sich diese Einheit gerade darin, daß in den Innerlichkeitsbezügen der Gefühlsregungen nicht nur gegenständliche Inhalte der Welt bzw. Umwelt das Antlitz der Bedeutsamkeit und Werthaltigkeit enthüllen, sondern daß zugleich unser eigenes Dasein seine Verwirklichung als Werterfüllung oder Wertversagung erfährt. In den Gefühlsregungen kommen nicht nur Inhalte des gegenständlichen Daseinshorizontes als Wertgefüge zum Bewußtsein, sondern auch unser eigenes Dasein als möglicher Wertgehalt.

3. ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER GEFÜHLSREGUNGEN

Nachdem die Gefühlsregungen als Vollzüge des endothymen Grundes aufgewiesen sind, müssen sie zunächst phänomenologisch näher bestimmt und gekennzeichnet werden. Dies hat allerdings seine Schwierigkeiten. Denn wenn es zur Eigenart der seelischen Wirklichkeit gehört, daß ihre Inhalte uns in einem dauernden Fluß gegeben sind und allenthalben Übergänge und nirgends feste Konturen zeigen, so gilt dies in erhöhtem Grade von den Gefühlsregungen wie überhaupt von den Gefühlserlebnissen. Sie sind so flüchtig und in ihren Konturen so verschwommen, daß sich ihrer Beschreibung erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen. Aus dem ungegenständlichen, atmosphärischen und intermediären Charakter der Gefühlserlebnisse ist es zu verstehen, daß wir oft gerade dann, wenn wir nicht recht wissen, was wir über einen Gegenstand sagen sollen, weil er noch unklar ist, uns zu sagen gedrängt fühlen, wir hätten »ein Gefühl davon«. Überall da, wo uns etwas unklar ist, stellt sich der Begriff des Gefühls ein, offenbar ein Zeichen dafür, daß das Gefühl selbst etwas begrifflich schwer Faßbares ist. Ja es scheint so zu sein, »daß sich das innigste und tiefste Er-

[58] Dieser Terminus wurde in der 1. bis 3. Aufl. vom »Aufbau des Charakters« verwendet.

leben, das wir im Gefühl erfahren, von Hause aus gegen die wissenschaftliche Bearbeitung sträubt«.[59]

Auf diese Schwierigkeiten ist es zurückzuführen, daß es eine Reihe von Psychologen gibt, die in den Gefühlen überhaupt keine selbständigen Tatsachen des seelischen Lebens anerkennen wollen, sondern die Gefühle als Begleiterscheinungen intellektueller Vorgänge erklären, oder wie Herbart und seine Anhänger auf Verhältnisse der Vorstellungen zurückführen wollen. Den Halt, den die Gefühle in ihrer Ungegenständlichkeit dem wissenschaftlichen Zugriff zu versagen scheinen, wenn man sie als selbständige Phänomene des seelischen Lebens betrachtet, suchen jene Theoretiker dadurch zu gewinnen, daß sie die Gefühle gleichsam anlehnen an die leichter gegeneinander abgrenzbaren und besser faßbaren Vorgänge der Vorstellungen und des denkenden Erfassens. Aber all das sind nur Auswege der Verlegenheit. Es muß versucht werden, die Gefühlserlebnisse – trotz ihrer atmosphärischen Flüchtigkeit – als selbständige, in sich bedeutsame Erfahrungen des seelischen Lebens zu charakterisieren.

Dieser Aufgabe haben wir uns jetzt im Hinblick auf die Gefühlsregungen, die Anmutungserlebnisse zu unterziehen. An jedem Anmutungserlebnis läßt sich zunächst zweierlei unterscheiden (vgl. Abb. 5): ein bestimmter Gehalt des *Erlebnishorizontes* und ein solcher der *Erlebnismitte*, des endothymen Grundes. Die Gehalte des Erlebnishorizontes sind nichts anderes als das Quale dessen, was uns im Angemutetwerden innerweltlich begegnet, das Wertantlitz, mit dem uns das innerweltlich Begegnende im Anruf der Innerlichkeit gegeben ist und uns ansieht. So trägt das, worüber wir uns freuen, als Gegenstand der Freude ein anderes Antlitz als das, was uns im religiösen Erleben anspricht; das, was uns entzückt, ein anderes Antlitz als das, was uns entsetzt. Wenn wir vom Furchtbaren, vom Wunderbaren, vom Ärgerlichen, vom Empörenden, vom Angenehmen, vom Schönen, vom Heiligen oder »Numinosen« (R. Otto) sprechen, so sind das Charakterisierungen des *gegenständlichen Wertquale* bestimmter Anmutungserlebnisse. Was nun in solcher Weise innerweltlich begegnet, wird in den Vollzügen des Angemutetwerdens unmittelbar zur Innerlichkeit des endothymen Grundes, und das heißt, es sind ihm immer auch bestimmte Gehalte der endothymen Innerlichkeit, der Erlebnismitte zugeordnet (vgl. Abb. 5). An diesen selbst aber haben wir bei jeder Gefühlsregung wiederum zwei Seiten zu unterscheiden, eine Seite der *endothymen Tönung* oder *Färbung* und eine solche des *Antriebs*[60] – zwei Seiten, die ebenso integrativ miteinander

[59] F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, 1929, S. 3

[60] Das Verdienst dieser wichtigen Unterscheidung kommt Klages zu. Vgl. vor allem seine »Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck«, 6. Aufl. 1942, VIII. Kap. bes. S. 152

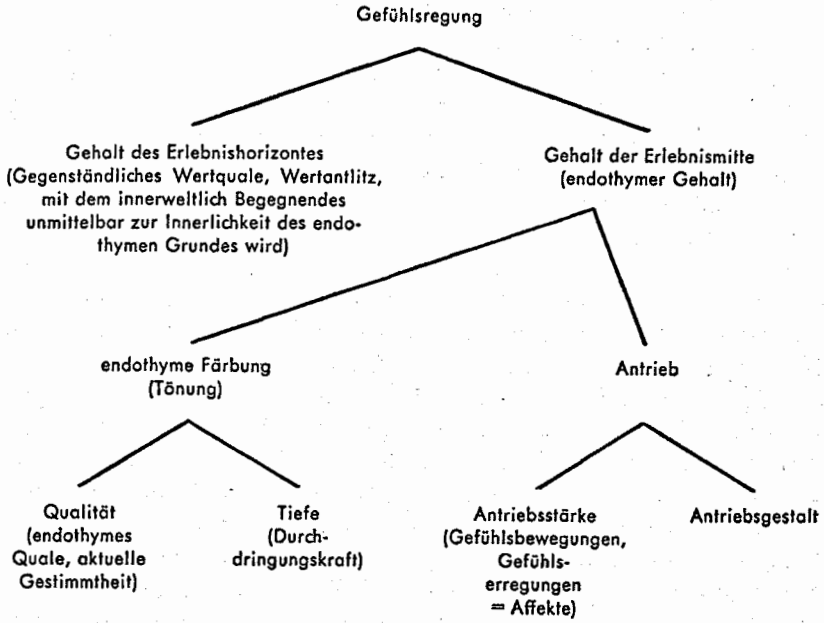

Abb. 5

verkoppelt sind wie die Gehalte des Erlebnishorizontes mit denen der Erlebnismitte.

Betrachtet man zunächst in begrifflicher Abstraktion die Seite der endothymen Tönung oder Färbung, so ist es klar, daß diese eine andere ist, wenn wir uns über etwas freuen, eine andere, wenn wir über etwas trauern; eine andere, wenn wir uns über etwas erzürnen, als dann, wenn wir uns über etwas ärgern; anders, wenn wir hoffen, als dann, wenn wir resignieren; anders, wenn wir religiös ergriffen sind, als dann, wenn wir ein Kunstwerk erleben. Wir nennen dies das *endothyme Quale*, das aktuelle Zumutesein, die aktuelle Gestimmtheit, die in jeder Gefühlsregung enthalten und für sie spezifisch ist.

Im Hinblick ihrer Tönung unterscheiden sich die Gefühlsregungen nun nicht nur durch Verschiedenheiten des endothymen Quale, sondern auch noch durch den Grad der *Tiefe*, in dem sie wirksam sind, genauer gesagt durch den Grad, in dem das für die einzelnen Gefühlsregungen — die Freude, den Ärger, die Trauer usw. — spezifische endothyme Quale das gesamte Seelenleben durchdringt und gleichsam imprägniert (vgl. Abb. 5).

Eine Gefühlsregung ist um so tiefer, je mehr Bezirke des gesamten seelischen Lebens in ihren Kreis hineingezogen werden und von ihr ihre Färbung und Tönung erhalten. Sind die Gefühlsregungen tief, dann erhalten sowohl im Querschnitt als auch im Längsschnitt unseres seelischen Lebens alle Teilinhalte eine ganzinhaltlich sinnvolle Qualität und gegenseitige Beziehung. Wir können ein Musikwerk anhören, indem es — wie der Volksmund sagt — zum einen Ohr hinein- und zum anderen hinausgeht. In diesem Falle bleibt das Erleben flach. Wir können aber auch so ergriffen sein, daß wir von Grund auf umgemodelt werden, daß unsere Gedanken eine neue Richtung bekommen, die gesamte Vergangenheit wie die Zukunft in einem neuen Lichte erscheinen, — so also, daß alle Bezirke unserer Seele, auch unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen und unsere Zielsetzungen von der erlebten Wertergriffenheit durchseelt, durchtönt, gefärbt werden. In diesem Sinne spricht Krueger[61] von der »bewußtseinserfüllenden Breite der tiefen Gefühle«, wie überhaupt Krueger das Verdienst hat, auf die ganzheitspsychologische Bedeutung der Gefühlstiefe hingewiesen zu haben. Eine strukturierende Wirkung kommt nach Krueger den Gefühlen um so mehr zu, je mehr Tiefe sie besitzen. Je tiefer sie sind, desto umfassender greifen sie »hinein in die seelische Substanz unserer personalen Struktur. Sie tragen den Stempel an sich von etwas, das da bleibt und dauert, weil es aus der Eigenheit und einheitlichen Formbestimmtheit unseres Wesens, zutiefst aus dessen werthafter und wertbestimmender Kernstruktur erwachsen ist. Die zugehörigen Erlebnisse ... greifen, wie sie daraus herstammen, in den Kernbestand unseres seelischen Seins wieder ein und beeinflussen sein Wachstum ... Gefühlsmäßige Tiefenerlebnisse verstärken sich bei zeitlicher Dauer der Ursachen und schließen sich immer inniger an das gefügehafte psychische Sein an«.[62] Die Tiefe der Gefühle erweist sich also in der *Durchdringung* der Gesamtperson, als Kraft, unser gesamtes seelisches Sein zu imprägnieren. Daß die Tiefe eine phänomenologisch wichtige Seite der Gefühlsregungen darstellt, wird uns klar, wenn wir Freude mit Vergnügen oder Liebe mit Verliebtheit vergleichen. Andrerseits können aber auch dieselben Gefühlsregungen in tiefer und flacher Form vorkommen. So gibt es einen oberflächlichen Ärger, der rasch verraucht, aber auch einen tiefen Ärger, der die Gesamtpersönlichkeit imprägniert und eine stationäre Gestimmtheit hinterläßt, die wir als Verbitterung bezeichnen, wie überhaupt die Gefühlsregungen sich in stationären endothymen Gestimmtheiten fixieren, je tiefer sie in ihrem aktuellen Vollzuge sind. Qualität und Durchdringungskraft (Tiefe) sind also die beiden Richtungen,

[61] F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, 1929

[62] R. Odebrecht, Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie F. Kruegers, 1929, S. 20 f.

in denen die Erlebnisse des Angemutetwerdens im Hinblick auf ihre Tönung (Färbung) verschieden sein können. Daneben enthält das Gesamterlebnis des Angemutetwerdens in der Erlebnismitte – wie schon erwähnt – immer auch eine *Antriebskomponente* (vgl. Abb. 5), was daraus zu verstehen ist, daß Antriebserlebnisse und Gefühlsregungen ja korrelativ gekoppelt sind. Und zwar ist zunächst einmal jede Gefühlsregung charakterisiert durch den *Grad*, in dem in ihr Antriebe erlebt werden. Im Hinblick hierauf haben wir einerseits *Gefühlsbewegungen* und andrerseits *Gefühlserregungen*, die gewöhnlich unter dem Titel der *Affekte* figurieren, zu unterscheiden. So ist der Zorn im Hinblick auf seine starken Antriebsstöße eine Gefühlserregung, ein Affekt. Trauer und Resignation dagegen sind in ihrer Antriebsarmut Gefühlsbewegungen. Daneben gibt es Gefühlsregungen, die – wie etwa die Freude – nach beiden Seiten variieren können. Es gibt eine stille, in sich gesammelte Freude und eine freudige Erregung, die ihre höchste Steigerung im Entzücken hat.

Die *Affekte* sind durch verschiedene Merkmale ausgezeichnet. Es gehört zu ihrer Eigenart, daß sie den gleichmäßigen Ablauf, den normalen Rhythmus des psychosomatischen Gesamtgeschehens unterbrechen und in ungleich höherem Maße, als es bei den Gefühlsbewegungen der Fall ist, als ein Mitbetroffenwerden des leiblichen, vor allem des vom vegetativen Nervensystem gesteuerten Bewegungsgeschehens erlebt werden. In sich gliedern sich die Gefühlserregungen in Primitivaffekte (Schreck, Aufregung, Wut), die sich auch bei Tieren finden, und in Affekte des höheren Seelenlebens, die wir nur bei den Menschen finden (Entsetzen, Entzücken, Empörung, Zorn). Die menschlichen Primitivaffekte haben wiederum ein gemeinsames Merkmal. Der noëtische Horizont, d. h. der Horizont der deutlich gegliederten Wahrnehmungen, der Vorstellungen und Gedanken, durch die der Mensch sein Weltbild ordnet, überschaubar macht und die Grundlage einer bewußten, zielgerichteten Lebensführung schafft, wird in seiner Überschaubarkeit eingeengt und in seiner Klarheit verdunkelt bzw. verschwindet völlig wie hinter einem Nebel. Wir sprechen davon, daß einer »blind vor Wut« sei oder in der Aufregung »den Kopf verliere«. In den Primitivaffekten verläßt der Mensch seine Haltung als denkendes Wesen, mit der er sich vom rein animalischen Wesen dadurch unterscheidet, daß er imstande ist, die Welt vor das Bewußtsein zu bringen als eine Ordnung von Gegenständen und Zusammenhängen und sein Verhalten bewußt auf diese Ordnung auszurichten. Es findet ein Abbau der noëtisch-willensmäßigen Schicht der Person, ein Absinken in eine vorintellektuelle, ungeistige und willensmäßig unkontrollierte Haltung statt. Es tritt das ein, was W. Stern als »Hemmung der personalen Selbsttätigkeit« bezeichnet.[63]

[63] W. Stern, Allgem. Psychologie, 1935, S. 761

Nicht nur im Hinblick auf die *Stärke* miterlebter Antriebe, die zur Unterscheidung von Gefühlsbewegungen und Gefühlserregungen (Affekte) führt, sind die Gefühlsregungen untereinander verschieden, sondern auch im Hinblick auf ihre *Antriebsgestalt*.[64] Jede Gefühlsregung enthält gleichsam das virtuelle Bild eines Verhaltens zu den erlebten Werten oder Unwerten, ein Bild, das gar nicht mit der Ausdrücklichkeit einer Vorstellung gegeben zu sein braucht, sondern sich lediglich in mehr oder weniger deutlichen Verhaltensantrieben wirksam zeigt. »In jedem Gefühl steckt ein Antriebsmoment zu bestimmten Verhaltungen, dessen Wirksamkeit unabhängig davon ist, ob ein vorstellendes Bewußtsein von Sinn und Ziel des Verhaltens mitspielt.«[65] So ist im Mitleid schon die Gebärde der Fürsorge lebendig, die Hoffnung enthält virtuell ein Hineinschreiten in die Zukunft, in der Wut schwingt die Antriebsgestalt des Angriffs und in der Freude diejenige des Umfassens. – Damit sind die wesentlichen phänomenologischen Züge der Gefühlsregungen aufgewiesen.

4. DIE ARTEN DER GEFÜHLSREGUNGEN

Was klassifikatorisch unter dem allgemeinen Begriff des Angemutetwerdens, der Gefühlsregungen zusammengefaßt werden kann, tritt in der Wirklichkeit des seelischen Lebens in verwirrend mannigfaltigen Formen auf: als das Sichfreuen, das Entzücken und das Trauern über etwas, als Kummer, Gram und Sorge, als Schreck, Grauen und Entsetzen, als Sichvergnügen und Sichärgern, als Furcht und Hoffnung, als Resignation, Enttäuschung und Verzweiflung, als Abscheu und Ekel, als Zorn und Entrüstung, als Mitgefühl und Neid, als Achtung und Verachtung, als Staunen und Bewunderung, als Begeisterung, als Rührung, als religiöse und künstlerische Ergriffenheit.
Schon diese keineswegs erschöpfende Beispielsreihe von Gefühlsregungen mag auf jeden entmutigend wirken, der gesonnen ist, eine mögliche Ordnung in ihre Mannigfaltigkeit zu bringen. Tatsächlich ist auch die klassifikatorische Ordnung der Gefühlsregungen eines der umstrittensten Kapitel der Psychologie. So sah sich E. Becher noch vor vier Jahrzehnten veranlaßt zu sagen: »Die Gefühlspsychologie befindet sich trotz zahlreicher Bemühungen führender Psychologen in einem fast chaotischen Zustand.«[66] Sie ist – nach einem Worte F. Kruegers – »verhältnismäßig arm an gesicherten Ergebnissen«.[67]

[64] Hierzu L. Klages, a. a. O., S. 154 f.
[65] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 719
[66] Zit. F. J. J. Buytendijk, Das Wesen des Schmerzes, Deutsche Übers. 1948, S. 117
[67] F. Krueger, Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens, 2. Aufl. 1930, S. 1

Lange Zeit hat man sich damit begnügt, die Gefühle lediglich zu bestimmen durch ihren Gehalt an *Lust* und *Unlust*, d. h. die phänomenologische Bestimmung der außerordentlichen Mannigfaltigkeit von Gefühlserlebnissen und ihre klassifikatorische Ordnung erschöpfte sich in der Angabe, ob es sich um Lust- oder Unlustgefühle handelt. Auch heute halten noch viele Fachpsychologen daran fest, Gefühl im wissenschaftlichen Sinn des Wortes sei gleichbedeutend mit Lust und Unlust. Daß dieser Gesichtspunkt zur Banalität wird, wenn wir ihn etwa auf das Phänomen der künstlerischen Ergriffenheit anwenden, liegt auf der Hand. Die künstlerische Ergriffenheit wäre dann ebenso ein Gefühl der Lust wie das Vergnügen am Kartenspiel oder der Genuß eines guten Glases Wein. Andrerseits würden Regungen wie Ärger und Reue in den einen Topf der Unlustgefühle geworfen. Beim religiösen Gefühl aber – ebenso auch bei Gefühlen wie Achtung oder Verehrung – wird die Bestimmung nach Lust und Unlust überhaupt unmöglich.

W. Wundt war es dann, der in der wissenschaftlichen Seelenkunde die Bestimmung und Gliederung der Gefühle nach den Gesichtspunkten der Lust und Unlust als zu eng erkannt hat. »Seit dem Jahr 1874 vertrat er immer entschiedener seine bekannte Lehre von den drei Hauptrichtungen der Gefühle: Lust – Unlust, Erregung – Beruhigung, Spannung – Lösung. Er hatte experimentell festgestellt, daß gewisse Farben- und Klangeindrücke bei gleicher Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit rein gefühlsmäßig noch verschieden anmuten: rotes, gelbes, helles Licht, ebenso die hohen Töne, wirken relativ erregend, dagegen mehr oder weniger beruhigend wirken die ›kalten‹ Farben, Dunkelheit und die tiefen Töne. Spätere Versuche auf dem Gebiet des akustischen Rhythmus und des Zeiterlebens veranlaßten Wundt dann dazu, als drittes Bestimmungsmerkmal der Gefühle ihren Gehalt an Spannung und Lösung anzusetzen.«[68] Die sogenannte Gefühlstheorie Wundts beruht also auf dem Gedanken: wir sind imstande, die Mannigfaltigkeit der Gefühlserlebnisse zureichend d. h. ihrem Wesen entsprechend zu klassifizieren und zu ordnen, wenn wir sie nach ihren Gehalten an *Lust* und *Unlust*, an *Erregung* und *Beruhigung*, an *Spannung* und *Lösung* bestimmen.

Zu dieser Gliederung ist kritisch zu sagen, daß sie die Gefühle in reiner Subjektivität und Binnenhaftigkeit[69] betrachtet, also lediglich im Hinblick auf ihr endothymes Quale und ihren Antriebsgrad, die freilich auch mit den Kategorien Lust – Unlust, Spannung – Lösung, Erregung – Beruhigung in ihrer tatsächlichen Mannigfaltigkeit und Besonderheit nicht zureichend zu erfassen sind. Das Unbefriedigende auch der Wundtschen Klas-

[68] Vgl. F. Krueger, Die Tiefendimension . . . S. 3

[69] Vgl. hierzu Ph. Lersch, Seele und Welt, 1942

sifizierung hat seinen Grund darin, daß die Gefühle lediglich als Vorgänge und Zustände im Subjekt gesehen werden, nicht aber als das, was sie tatsächlich sind, nämlich als Teilvollzüge des Dialogs zwischen Seele und Welt, als das das Psychische zu verstehen ist. Was auch von Wundt völlig außer Acht gelassen wird, ist dies, daß die Gefühlsregungen in doppelter Weise auf die Welt bezogen sind: einmal im Angerufenwerden durch den Wert, der immer ein bestimmtes Antlitz trägt, und dann in der Bewegungsgestalt, den Verhaltensimpulsen, in denen sich die Gefühlsregung auf die Welt entwirft. Eine Ordnung der Gefühlsregungen darf den *Bezug auf die Welt* nicht unberücksichtigt lassen. Denn wenn Seele und Welt eine Ganzheit darstellen, dann müssen auch die Gefühlsregungen als Erlebnisvollzüge im Rahmen dieser Ganzheit gesehen werden. Sie müssen gesehen werden in der Doppelseitigkeit und Polarität einerseits dessen, was innerweltlich als Wert begegnet (gegenständliches Wertquale), und andrerseits der endothymen Färbung, mit der der Wert erlebt wird (endothymes Quale). Allgemein und grundsätzlich formuliert: es müssen die *Binnentheorien* der Gefühle, zu denen sowohl die Lust-Unlust-Theorie als auch die von Wundt gegebene Erweiterung gehören, ersetzt werden durch eine *Feldtheorie*, in der die Gefühle als Vollzüge im Feldgeschehen zwischen seelischem Subjekt und Welt figurieren. Sieht man die Gefühlsregungen in ihrer faktischen Bezogenheit auf die Welt und nicht nur als reine Binnenzustände der Seele, dann kommt auch der Gesichtspunkt der Antriebsgestalt mit zur Geltung. Denn in der Antriebsgestalt erscheint die dynamische Seite der polaren Beziehung, die in der Gefühlsregung zwischen der Erlebnismitte und dem Horizont einer begegnenden Welt gestiftet wird.

All dies bleibt in der Gefühlstheorie Wundts – genau so wie in der alten Lust-Unlust-Theorie – unbeachtet. Vielleicht ist es daraus zu verstehen, daß Wundts Gefühlslehre keine Schule gemacht hat, auch nicht bei den Psychologen, die der Psychologie Wundts besonders nahestanden.

Aber auch da, wo Wundts Gefühlstheorie Ablehnung fand, wurde nichts Besseres angeboten. Erst F. Krueger hat die Gefühlspsychologie um einen entscheidenden Schritt weitergebracht und zwar dadurch, daß er die Betrachtung der Gefühle bereicherte um den wertvollen Gesichtspunkt der *Tiefe*, von dem schon die Rede war.[70] Eine eigentliche Gliederung der Gefühlsmannigfaltigkeit gibt aber auch Krueger nicht. Fruchtbare Ansätze zur Phänomenologie und Systematik der Gefühle finden wir dagegen bei M. Scheler, vor allem in seiner Unterscheidung zwischen sinnlichen Gefühlen, Vitalgefühlen, seelischen oder Ich-Gefühlen und geistigen Gefühlen,[71] und

[70] F. Krueger, a. a. O. und: Das Wesen der Gefühle.

[71] M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl. 1954

nicht zuletzt bei Ludwig Klages, dessen Auffassung der Gefühle am vollständigsten entwickelt ist in seiner »Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck«.[72]

Wenn nun in unserer Darstellung nach der schon vollzogenen Unterscheidung von Gefühlsregungen und Gefühlszuständen eine eigene *Systematik* der Gefühlsregungen versucht wird, so ist dabei der Gedanke maßgebend, daß mit einer solchen Systematik wenig gewonnen wäre, wenn sie lediglich das logisch-klassifikatorische Bedürfnis befriedigte, sondern nur dann etwas erreicht ist, wenn diese Ordnung die tieferen und umfassenden Wirkungs- und Gefügezusammenhänge des seelischen Lebens aufzeigt. Ein solcher Zusammenhang aber ist zu sehen in der inneren Beziehung zwischen den Gefühlsregungen und Strebungen. Wenn es richtig ist, daß in den Gefühlsregungen das innerweltlich Begegnende als Wert oder Unwert im Spiegel der Strebungsthematik zur Erfahrung kommt, dann muß sich in den Anmutungserlebnissen die Thematik der Strebungen wiederholen und ihre Ordnung derjenigen der Strebungen entsprechen.

Das gilt freilich nicht in dem Sinne, als ob jede Gefühlsregung ausschließlich auf die Thematik einer einzigen der von uns unterschiedenen Strebungsgruppen bezogen werden könnte. Wie zu sagen war, daß die Strebungen keineswegs elementenhaft gegeneinander isoliert auftreten, sondern das konkrete Verhalten eines Menschen meist ein Bündel, einen Komplex, ein Ineinander verschiedener Strebungen darstellt (S. 208), so ist auch die Zuordnung der einzelnen Gefühlsregungen zur verschiedenartigen Thematik der Strebungen lediglich im Sinne der Akzentuierung zu verstehen, in *der* Weise also, daß der Grundton einer Gefühlsregung einem bestimmten Strebungsthema entspricht, daß aber auch andere Strebungsmotive als Obertöne und Nebenthematik beigemischt sein und kontrapunktisch mitschwingen können. Nur in diesem musikalischen Gleichnis läßt sich der komplexe Charakter vieler Gefühlsregungen überhaupt verständlich machen.

Unsere *Gliederung* der Gefühlsregungen wird sich also an derjenigen der Strebungen orientieren. Was andrerseits die phänomenologische Charakterisierung der einzelnen in dieser Ordnung erscheinenden Gefühlsregungen betrifft, so hat sie sich das zunutze zu machen, was in der von uns versuchten phänomenologischen Erhellung an konstitutiven Zügen aller Gefühlsregungen aufgezeigt wurde (Abb. 5). Dabei werden freilich nicht alle dort aufgewiesenen Gesichtspunkte in gleicher Weise zur Geltung kommen. Diejenigen der Tiefe und der Antriebsstärke treten als differentiae specificae, als Unterscheidungsgesichtspunkte der einzelnen Gefühlsregungen, wie sie unser Sprachschatz bezeichnet, zurück, weil es – wie schon ge-

[72] Vgl. vor allem das VIII. und das IX. Kapitel.

sagt – zwar tiefe und flache Gefühlsregungen gibt, aber andrerseits auch dieselben Gefühlsregungen tief und flach auftreten können. So ist, wie zu zeigen sein wird, die Freude, das Sichfreuen eine Gefühlsregung, die viel tiefer greift als das Sichvergnügen. Der Ärger jedoch kann sowohl tief als auch flach sein. Der Gesichtspunkt der Tiefe ist also irrelevant für die Unterscheidung von Freude und Ärger. Ebenso können dieselben Gefühlsregungen sowohl in Bewegungs- als auch in Erregungsform auftreten. Das gilt etwa für die Freude. Es gibt eine stille Freude, die in langen Schwingungen verläuft, aber auch eine freudige Erregung.
So sind es denn im wesentlichen das *gegenständliche Wertquale*, das *endothyme Quale* und die *Antriebsgestalt*, durch die sich für unser Erleben die durch die Sprache bezeichneten Gefühlsregungen voneinander unterscheiden. Sie werden auch die grundlegenden Gesichtspunkte sein, nach denen wir die einzelnen Gefühlsregungen zu charakterisieren haben. Freilich muß hinzugefügt werden, daß diese phänomenologische Charakterisierung ihre engen Grenzen hat, weil unsere Sprache oft nicht ausreicht, die in den einzelnen Gefühlsregungen gegebenen Nuancen des Erlebens auf Worte zu bringen. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als an die Evidenz des Erlebens zu appellieren in derselben Weise, wie uns ja auch der Unterschied zwischen gelb und orange aus dem Erleben unmittelbar einsichtig ist, ohne daß wir diesen Unterschied zu umschreiben imstande wären.
Wir wenden uns nun der Aufgabe zu, die Gefühlsregungen nach der in ihnen mitschwingenden Strebungsthematik zu *ordnen* und – soweit dies möglich sein wird, ohne allzu umständlich und breit zu werden – in ihrem gegenständlichen Wertquale, ihrem endothymen Quale und in ihrer Antriebsgestalt zu *charakterisieren*.

A) Die Gefühlsregungen des lebendigen Daseins

Es entspricht der gewonnenen Gliederung der Triebfedern, wenn wir zunächst nach denjenigen Gefühlsregungen fragen, in denen die *Thematik des lebendigen Daseins* betroffen wird.

Der Schmerz. – Eindeutig als Gefühlserlebnis solcher Art ist der Schmerz zu verstehen, gleichviel, ob es sich um körperlichen oder seelischen Schmerz handelt. Das Erleben des Schmerzes nennen wir *Leiden*. Im Schmerz leiden wir zwar immer als Einzelwesen und gerade der Schmerz ist eines der Erlebnisse, in denen uns unser Dasein als Einzelwesen zur Erfahrung kommt. Aber das, was im Schmerz den eigentlichen Akzent des Erlebens trägt, ist nicht das individuelle Selbstsein in jener Thematik, die aus der Abgehobenheit von und der Gegenstellung zu Umwelt und Mitwelt erwächst. Der Schmerz kann allerdings eine Beziehung zur Selbsterhaltung besitzen,

er kann Signalcharakter haben, er kann Zeichen dafür sein, daß der auf Selbsterhaltung gerichtete leiblich-seelische Organismus eine Störung erfährt, er kann eine Warnung sein, auf Grund derer das beseelte Lebewesen eine Wiederholung schädlicher Erfahrungen vermeidet. Aber dies macht nicht das eigentliche Wesen des Schmerzerlebnisses aus. »Darin liegt das Wesen des Schmerzes, daß er die Innerlichkeit des Menschen in ihrer ganzen vitalen und psychischen Struktur... desorganisiert.«[73] Es ist der Grund des auch in uns strömenden Lebens, der im Schmerz betroffen wird und den Akzent des Schmerzerlebnisses trägt. Im Schmerz ist uns das lebendige Dasein nicht mehr Geschenk, nicht mehr Gnade, die wir aus der Hand der Schöpfung empfangen. Der Schmerz lehrt uns, »wie das Leben in sich die Möglichkeit birgt, zum Feind seiner selbst zu werden«[74] »Schmerz ist das wirklichste, demnach das unvermeidliche und unleugbare Übel, das von innen heraus dem Leben begegnet, es hemmt und bedroht.«[75] Wer ein langes und leiderfülltes Krankenlager hinter sich hat, der weiß, welche Gnade es ist, atmen zu können, ohne bei jedem Atemzug Schmerz zu empfinden. Und gerade das Atmen ist einer der Vollzüge, in denen wir unser Dasein als strömendes Leben erfahren. Aber auch derjenige, der einen seelischen Schmerz erlebt — etwa den Tod eines geliebten Menschen oder eine unglückliche Liebe —, erlebt ihn als Beeinträchtigung und Bedrohung in jenem Seinsgrund, durch den wir Gefäß des Lebens sind und in dem wir das Pathos der Lebendigkeit erfahren. Eben dies macht das endothyme Quale, die aktuelle Gestimmtheit des Schmerzes aus.

Man könnte nun fragen, ob das Schmerzerleben, das Leiden noch als Gefühlsregung aufzufassen oder ob es nicht eine reine Zuständlichkeit sei. Sicher wird der Schmerz wesentlich als Zustand erlebt. Aber er enthält zugleich auch ein gegenständliches Moment. Es wird in ihm immer etwas erlebt, das uns Schmerz bereitet. Eindeutig ist dies beim körperlichen Schmerz. Wir sagen, der Magen oder der Kopf tue uns weh. »Der dauernde Schmerz gibt dem betroffenen Teil so etwas wie ein Eigenleben.«[76] Der Physiologe v. Kries vertritt die Ansicht, daß die »Somatisierung« der Schmerzempfindung als eine »Vorstufe der Objektivierung« aufzufassen sei.[77] Aber nicht nur im körperlichen, sondern auch im seelischen Schmerz ist immer ein Gegenüberstehendes gegenwärtig, an dem wir leiden, und dieses Gegenständliche hat sein besonderes Quale, das freilich nur noch im Gleichnis umschrieben werden kann und etwa als Stachel, als Pfahl im Fleisch zu

[73] F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, Deutsche Übersetzung 1948, S. 138
[74] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 26
[75] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 26
[76] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 87
[77] J. v. Kries, Allgemeine Sinnesphysiologie, 1923, S. 15

bezeichnen wäre. Allerdings sind gegenständliches und endothymes Quale im Schmerzerleben außerordentlich stark integriert, so daß schwer auszumachen ist, wo das eine aufhört und das andere beginnt.
Daß aber im Schmerz etwas Gegenständliches erlebt wird, zeigt auch seine Antriebsgestalt. Sie besteht in einem Sichwinden, einer »diffusen Fluchtreaktion um einen beharrenden und unbeirrbaren Mittelpunkt«[78], eben jenen Pfahl im Fleisch. Es wird also im Schmerz ein Etwas erlebt, dem man sich entziehen möchte, ohne freilich einen Ausweg finden zu können. Und gerade hierin, in dieser Ohnmacht und Ausweglosigkeit erweist es sich andrerseits, daß der Schmerz ein Betroffensein des Menschen in der Thematik des lebendigen Daseins ist. Denn solange wir leben, können wir uns dem Leben nicht entziehen. Und wenn dieses Leben sich als Ungnade erweist und einen Stachel in sich trägt, dann sind wir eben dieser Ungnade ausgeliefert und preisgegeben, sofern wir das Leben nicht selbst aufgeben. Im Schmerz wird das Leben zum Unwert. So hat man ja tatsächlich auch das Vorkommen des Schmerzes in den metaphysischen und moralphilosophischen Theorien immer wieder als Beweis für die Sinnlosigkeit des Lebens genommen.

Die Lust. — Dem Schmerzerlebnis entgegengesetzt ist das Gefühl der *Lust*, die hier nicht in dem vagen Sinne der Lust-Unlustheorie zu verstehen ist, sondern eben als spezifischer Gefühlsgehalt, in dem nicht, wie im Schmerz, eine Störung, sondern eine Erfüllung der im Lebensdrang enthaltenen Thematik des lebendigen Daseins erfahren wird. Es ist ein spezifisches Pathos der Lebendigkeit, was das endothyme Quale der Lust ausmacht. Und wie wir das Erleben des Schmerzes als Leiden bezeichnen, so ist das Erleben der Lust das *Genießen*. In allen Vollzügen des Genießens, in allen Erlebnissen der Lust erfahren wir ein verstärktes Strömen, eine Intensitätssteigerung des Lebens in uns. »In jeder Lust wird uns etwas geschenkt, das eine Leere füllt.«[79] Ein solches Genießen ist das Erleben und Auskosten von Zuständen, die in der Begegnung mit der Welt hervorgerufen werden. Man kann eine Speise ebenso genießen wie ein Kunstwerk. Nur muß hinzugefügt werden, daß ein Kunstwerk weit mehr ist als ein Gegenstand des Genusses. Aber sofern wir ein Kunstwerk genießen, erleben wir eine Erfüllung dessen, worum es dem Genußstreben als einem Teiltrieb des Lebensdranges geht. Man kann aber auch ein Erlebnis überhaupt genießen. So dürfen wir also mit Recht das Lusterleben, das Genießen als Gefühlsvollzug verstehen, in dem die Thematik des Lebensdranges ihre Erfüllung findet. Es ist hierin, wie gesagt, das Gegenspiel des Schmerzes.

[78] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 25
[79] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 20

Diese Gegensätzlichkeit kommt auch in der Antriebsgestalt des Lusterlebens, des Genießens zum Ausdruck. Ist die Antriebsgestalt des Schmerzes eine freilich ergebnislose Abwehr- und Fluchtgebärde, so ist die Antriebsgestalt des Genießens die Geste des Hereinnehmens, des In-sich-Aufnehmens, des Einatmens, Einsaugens und Auskostens. Das gegenständliche Quale dessen aber, was in der Lust, im Genießen erlebt wird, läßt sich wohl am ehesten durch den Begriff des *Angenehmen* umschreiben.
Ebenso wie der Schmerz kann sich auch das Lusterlebnis des Genießens in verschiedenen Formen vollziehen, je nach dem Grade, in dem dabei die Leibsphäre akzentuiert ist. So gibt es rein sinnliche Gefühlsregungen der Lust, bei denen der Akzent im Genießen von Zuständen des Leibes und seiner Organe liegt. Hierher gehören die durch die sogenannten niederen Sinne vermittelten Geschmacks-, Geruchs- und Tasterlebnisse, durch die Qualitäten des Angenehmen vermittelt werden, sowie das sinnliche Erlebnis der geschlechtlichen Berührung und Vermischung, in der das Lebendigsein in der besonderen Weise der Wollust erfahren wird. Das Genießen vollzieht sich aber nicht nur auf der Basis des Leibes und seiner Organe. Es gibt auch intellektuelle und geistige Genüsse. Für alle Vollzüge des Genießens aber gilt, daß in ihnen die Thematik des Daseinsdrangs ihre Erfüllung findet und zwar in jener Richtung, in der das Leben seiner selbst im Erleben von Innenzuständen innewerden will.

Die Langeweile. — Wird in der Lust des Genießens eine Erfüllung der Thematik des Lebensdranges erfahren, so ist die *Langeweile* eine Gefühlsregung, in der diese Erfüllung zum Stillstand kommt und versandet bzw. überhaupt ausbleibt. Das gegenständliche Quale der Langeweile ist dadurch gekennzeichnet, daß uns das, was uns langweilt — gleichviel, ob es ein Vortrag ist oder irgend eine Lebenssituation —, überhaupt nichts zur Thematik des Lebensdranges zu sagen hat, das Bedürfnis nach Lust aber erhalten ist. Der Gegenstand der Langeweile ist geschmacklos und fade. So wird in der Langeweile das Dasein selbst als Leere und Öde, als absolute Lustlosigkeit, entleert von allem Pathos der Lebendigkeit erlebt. Das ist das spezifische endothyme Quale, die aktuelle Gestimmtheit der Langeweile. Was ihre Antriebskraft betrifft, so ist auch sie nur negativ zu bestimmen; in der Langeweile erleben wir überhaupt keinen Antrieb.

Überdruß und Widerwille. — Von der Langeweile führt eine kontinuierliche Linie über den *Überdruß* zum *Widerwillen.* Auch diese müssen als Gefühlsregungen verstanden werden, in denen die Thematik des lebendigen Daseins betroffen wird. Stellt die Langeweile gleichsam den Nullpunkt des Lusterlebens dar — sie ist absolute Lustlosigkeit, dabei aber im-

mer durchtönt von einer Erwartung der Lust – so ist das endothyme Quale des Überdrusses recht eigentlich als Widerlust zu charakterisieren. Überdrüssig können wir einer Sache nur werden, wenn wir sie zuerst genossen haben. Das gegenständliche Quale des Überdrusses ist am ehesten zu charakterisieren als das Lästige, das Belästigende, seine Antriebsgestalt ist die des Sichverschließens, die Gegenbewegung also des Aufnehmens und Insich-hinein-nehmens beim Genießen.
Die im Überdruß enthaltene aktuelle Gestimmtheit der Widerlust erfährt im Widerwillen eine Steigerung, der Gegenstand wird zum Unangenehmen und Widerlichen, die Gebärde zu der des Wegschiebens oder Wegstoßens. Zugleich ist aber auch die Gebärde des Sich-weg-wendens intendiert.

Ekel und Abscheu. – Diese Gebärde des Sich-weg-wendens ist es, die dann im *Ekel* und in der *Abscheu* als Antriebsgestalt dominiert, während in diesen Gefühlsregungen das Abstoßen und Von-sich-weisen nur dann vollzogen wird, wenn das Sich-weg-wenden unterbunden ist. Ekel und Abscheu sind bestimmt von dem Wunsch, mit dem, worauf sie sich beziehen, nicht in Berührung zu kommen. So im Ekel vor einer Speise, aber auch im Abscheu vor einem Menschen. Das gegenständliche Quale von Ekel und Abscheu ist das des Abstoßenden. Im Widerwillen stoßen wir weg, im Ekel und Abscheu fühlen wir uns abgestoßen so, als ob der Stoff, aus dem wir sind, vor der Infektion durch die Berührung mit dem Ekelhaften und Abstoßenden bewahrt werden sollte.
Wir haben Schmerz und Lust, Langeweile, Überdruß und Widerwillen, Ekel und Abscheu als Gefühlsregungen erwähnt, die mit der Thematik des Lebensdranges in Zusammenhang stehen und aus ihr zu verstehen sind. Bei aller Verschiedenheit besitzen sie etwas Gemeinsames. Wenn sie auch alle einen Gegenstand haben, an dem sie sich vollziehen, so ist doch zu sagen, daß sie ihren Akzent in einem besonderen Modus der subjektiven Zuständlichkeit haben und daß das Erleben in dieses Beisichsein und Beisichbleiben hineingenommen ist und in ihm aufgeht. Dies hängt offenbar damit zusammen, daß in ihnen ausschließlich die Thematik des Lebensdranges betroffen und akzentuiert ist. Ihnen stehen andere Gefühlsregungen gegenüber, die genau wie die bis jetzt genannten mit der Thematik des Lebensdranges zusammenhängen, sich dabei aber doch mehr als jene bei den Dingen aufhalten, mit den Dingen, mit dem Draußen beschäftigt sind. Hierher gehören Vergnügen und Ärger, Freude und Trauer, Entzücken und Entsetzen. Bei ihnen ist zwar auch die Thematik des Lebensdranges unmittelbar und entscheidend betroffen; daneben schwingt aber in ihnen noch als Oberton die Thematik des individuellen Selbstseins bzw. die des Über-sich-hinaus-seins mit.

Vergnügen und Ärger. — Wenn es richtig ist, daß das *Sichvergnügen* ein Gefühlserlebnis des lebendigen Daseins ist, so scheint es vor allem der Spieltrieb zu sein, der im Vergnügen seine Erfüllung findet. Das, woran wir uns vergnügen, hat die Qualität einer Gelegenheit, unseren Spieltrieb, den wir seinerzeit als besondere Manifestation des Lebensdranges kennengelernt haben, zu beschäftigen. Dem entspricht als endothymes Quale des Vergnügens das Erlebnis einer freien, ungehemmten Entfaltung, das genossen wird. Das Vergnügen hat also immer auch eine Komponente des *Genusses* und enthält wie jeder Genuß *Lust.* Und zwar ist es im Vergnügen jene *Funktionslust,* die eben im Spiel angestrebt und erfahren wird. Die Antriebsgestalt des Vergnügens ist die des Sich-hinein-begebens und des Sich-darin-umtuns. Wir sagen ja auch, sich ins Vergnügen stürzen oder »hinein ins Vergnügen«. Dieses Sich-hinein-begeben und Sich-darin-umtun ist übrigens nicht rein körperlich gemeint, wie etwa das Kind im Wasser plantscht. Man kann Vergnügen auch am reinen Beschauen haben. Aber auch dann begibt man sich mit seinen Auffassungsorganen in die Sache hinein und tut sich in ihr um, die Entfaltung des Spieltriebes genießend.
Das Vergnügen ist also zweifellos eine Gefühlsregung, die durch die Thematik des Daseinsdranges bestimmt wird. Zugleich aber schwingt die Thematik des individuellen Selbstseins mit. Das Vergnügen braucht und sucht die Umwelt, um sich an ihr vollziehen zu können. Und so bejahen wir im Vergnügen die Welt und ihre Dinge, aber nicht in ihrem Selbstwert, sondern lediglich in ihrer Beziehung zu den Ansprüchen unseres individuellen Selbstes. Dadurch unterscheidet sich, wie noch zu zeigen sein wird, das Vergnügen wesentlich von der Freude.
Das negative Gegenstück des Vergnügens ist der *Ärger,* das Sichverdrießen über irgend etwas. Was die Sprache als *Mißvergnügen* bezeichnet, ist eine wenn auch abgeschwächte Form des Ärgers. Als Gegenspiel des Vergnügens erweist sich der Ärger gerade in dem gegenständlichen Quale dessen, worüber wir uns ärgern. Wenn die gegenständliche Wertqualität, die im Vergnügen erlebt wird, die Gelegenheit zur Entfaltung des Spieltriebs, zum ungehemmten Funktionsablauf ist, so ist die Qualität dessen, worüber wir uns ärgern, die Störung der Reibungslosigkeit, des freien Funktionsablaufs, was uns die Laune verdirbt. Das endothyme Quale, die aktuelle Gestimmtheit des Ärgers ist nicht schlechthin Unlust, sondern das Erlebnis, daß etwas an uns nagt. Der Ärger frißt in uns wie ein Wurm. Wir sagen ja auch, es »wurme« uns etwas. Und je mehr dies geschieht, desto mehr wächst in uns die Gestimmtheit des Mißmutes, der Verdrossenheit und der Verbitterung. Darin kommt deutlich genug zur Geltung, daß im Ärger die Thematik des lebendigen Daseins wesentlich und zentral betroffen wird. Es wird uns etwas abgezogen in jener Sphäre, in der das Dasein als Pathos der Lebendigkeit erlebt werden möchte.

Zugleich aber schwingt im Ärger als Oberton eine Betroffenheit der Ansprüche des individuellen Selbstseins mit. Man ärgert sich darüber, daß einem etwas nicht gelungen ist, daß man etwas nicht bekommen hat, daß der Geltungsanspruch nicht reibungslos befriedigt ist. Aus diesem Mitschwingen der Belange des individuellen Selbstseins wird auch die Antriebsgestalt des Ärgers verständlich. Der Ärger enthält immer eine gewisse *Aggressivität* gegen Umwelt und Mitwelt, in der die nicht erfüllten Ansprüche des individuellen Selbstseins verrechnet werden. Der Ärger schließt die Haltung des freilich ohnmächtigen Protestes ein, der sich allenfalls noch im Ressentiment Luft zu schaffen vermag. Dies alles deutet darauf hin, daß im Ärger die Thematik der Strebungen des individuellen Selbstseins, besonders der Egoismen, des Macht- und des Geltungsstrebens mitbetroffen wird. Wenn wir den Ärger trotzdem als Gefühlsregung des lebendigen Daseins ansprechen, so deshalb, weil der eigentliche Akzent, die Pointe seines Erlebtwerdens darin liegt, daß wir eine Störung des freien und reibungslosen Funktionsablaufes erfahren und wir seinerzeit gerade die Entfaltung des Lebens in seiner Funktionalität als das kennengelernt haben, worum es dem Lebensdrang geht.

Freude und Trauer. — Wie nun Vergnügen und Ärger Gefühlsregungen darstellen, in denen die Thematik des Lebensdranges betroffen wird, also Lebenswerte oder -unwerte erlebt werden, zugleich aber als Oberton und Nebenmotiv die Thematik des individuellen Selbstseins mitschwingt, so sind das *Sichfreuen* und das *Trauern* über etwas Gefühlserlebnisse der Daseinsbereicherung und der Daseinsverarmung, in denen als Oberton die Thematik des Über-sich-hinaus-seins enthalten ist.
Die *Freude* über etwas ist ein Gefühlsvollzug, in dem innerweltlich Begegnendes — ein Ding, ein Wesen, ein Ereignis — in *der* Weise unmittelbar zu unserer Innerlichkeit wird, daß wir es als Geschenk erleben, daß es sich uns zeigt mit einem Antlitz der Helligkeit und des Lichtes. Das ist das gegenständliche Wertquale dessen, worüber wir uns freuen. Zum endothymen Quale der Freude gehört wesentlich, daß durch ihren Gegenstand unser eigenes Hier und Jetzt eine Überhellung und einen Aufschwung erfährt. Mit dem Worte *Glück* ist diese aktuelle Gestimmtheit wohl am ehesten umschrieben. Und der Unterschied zwischen dem endothymen Quale der Freude einerseits und dem des Vergnügens und der Lust im Genießen andrerseits erweist sich darin, daß es unserem Sprachgefühl widerspricht, auf das Genießen und das Vergnügen den Begriff des Glücksgefühls anzuwenden. Er ist dafür zu anspruchsvoll. Wohl aber ist es die Freude, in der wir das erleben, was mit Glücksgefühl gemeint ist. In der dem Glücksgefühl der Freude eigentümlichen Akzentuierung des lebendigen Daseins saugen wir unser Bewußtsein voll mit dem Dasein und der Gegenwärtig-

keit dessen, worüber wir uns freuen. So sagt die Freude unausgesprochen eigentlich immer »da ist es«.
Aus dem Reichwerden unserer Innerlichkeit an der Welt, das wir in der Freude erfahren, wird es verständlich, daß ihr — und dies macht die Antriebsgestalt der Freude aus — wesensmäßig die Gebärde des Sichöffnens, des Umfassens und des Sich-verschenkens zugehört, ganz im Sinne jener Worte in Schillers Gedicht »An die Freude«:

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!

Aus diesen Zügen ist klar genug zu ersehen, daß die Freude zwar ein Gefühlsvollzug ist, in dem die Thematik des Daseinsdranges wesentlich betroffen und ein gesteigertes Pathos der Lebendigkeit erlebt wird — denn das, worüber wir uns freuen, ist ein Wert des lebendigen Daseins und gibt diesem eine Bereicherung —, daß aber außerdem als Oberton die Thematik des Über-sich-hinaus-seins mitschwingt, wie andrerseits das Vergnügen die Thematik des individuellen Selbstseins mitenthält. Dem entspricht auch der Unterschied in der Erfassung des Gegenstandes, der im seelischen Horizont hier der Freude, dort des Vergnügens steht. In der Freude erscheint ihr Gegenstand als tragender Horizont des Daseins, als geschenkter *Sinnwert*, während im Vergnügen der Gegenstand lediglich die Bedeutung einer zufälligen und auswechselbaren Gelegenheit hat. Dem Sichvergnügen geht es um Daseins- und Bedeutungswerte, nicht aber um Sinnwerte. An Sinnwerten kann man sich nicht vergnügen, wohl aber kann man sich über sie freuen.
Zweifellos hängt es damit auch zusammen, daß Sichvergnügen und Sichfreuen sich wie Oberfläche und Tiefe zueinander verhalten. Die Freude ist insofern tief, als sie den seelischen Schwerpunkt des Menschen trifft, ihn ganz erfaßt, d. h. alle seine seelischen Bezirke sowohl im Querschnitt der gelebten Gegenwart als auch im Längsschnitt des Lebensverlaufs durchdringt. Die echte Freude gibt unseren Wahrnehmungen einen besonderen Glanz, sie zeigt den gesamten gegenständlichen Daseinshorizont mit neuen Lichtern, sie gibt unseren Gedanken sowie unserem Wollen eine besondere Ausrichtung. Ferner erhält in der Freude die Vergangenheit einen neuen Sinn und ebenso wirkt sie sinngebend auf unsere Haltung zur Zukunft. Das Vergnügen dagegen bleibt gebunden an den Augenblick, es akzentuiert nur ihn und wird weder für die Vergangenheit noch für die Zukunft sinngebend. Es ergreift nicht alle Bezirke des Seelischen, sondern beschäftigt den Menschen lediglich in einem Teil seines Wesens, hat also keine totale, sondern nur eine partielle Wirkung. Man kann sich in den Taumel des Vergnügens werfen, um gewisse Bereiche des eigenen Innern abzublenden

oder zu übertönen und vor sich selbst davonzulaufen. In der Tiefenwirkung der Freude liegt es begründet, daß sie ethisch höher gewertet wird als das Vergnügen. Denn da sie auf Grund ihrer Tiefe auch auf das Streben des Menschen wirkt, verpflichtet sie ihn gegenüber dem Gegenstand seiner Freude, sie gibt ihm Halt im Dasein. Da andrerseits das Vergnügen nur für den Augenblick wirkt, bedarf es immer wieder der Reizerneuerung, um es zu erhalten. Je tiefer dagegen die Freude ist, desto größere Zeitstrecken unseres Daseins werden von ihr überhellt.
Erscheint im Vollzug der Freude ein Gehalt unseres gegenständlichen Daseinshorizontes im Lichte einer Gegenwärtigkeit, von dem unser eigenes Dasein Überhellung und Fülle empfängt, so steht im gegenständlichen Horizont des *Trauerns* das Nichtsein von etwas als der Verlust an Daseinsfülle und Daseinssinn. Die Trauer sagt: »Es ist nicht da« oder »es ist nicht mehr da« — so wie es Th. Storm in dem Gedicht »Einer Toten« zum Ausdruck gebracht hat:

»Das aber kann ich nicht ertragen,
Daß so wie sonst die Sonne lacht;
Daß wie in deinen Lebenstagen
Die Uhren gehn, die Glocken schlagen,
Einförmig wechseln Tag und Nacht;

Daß, wenn des Tages Lichter schwanden,
Wie sonst der Abend uns vereint
Und daß, wo sonst dein Stuhl gestanden,
Schon andre ihre Plätze fanden,
Und nichts dich zu vermissen scheint;

Indessen von den Gitterstäben
Die Mondesstreifen schmal und karg
In deine Gruft hinunterweben,
Und mit gespenstig trübem Leben
Hinwandeln über deinen Sarg.«

Das Nichtsein oder Nichtmehrsein dessen, worüber wir trauern, jene Leere und jener Verlust an Welt, die eben das gegenständliche Quale der Trauer ausmachen, werden in der ganzen Tiefe und Schwere ihrer Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit erlebt und überschatten das Dasein als Lichtlosigkeit und als Verfallensein an die Armut und Leere der eigenen Existenz. Darin liegt das endothyme Quale der Trauer. Wenn wir über den Tod eines geliebten Menschen trauern, so ist unser Dasein ganz in den Schatten der unwiderruflichen Tatsache des Verlustes gestellt und das Trauern vollzieht

sich gerade darin, daß wir den Stachel des Gedankens an das Nichtsein des geliebten Menschen immer wieder in die Seele drücken. Sofern in solcher Weise in der Trauer das eigene lebendige Dasein betroffen wird und zwar im Sinne einer Störung, enthält jede Trauer auch das Erlebnis des Schmerzes. Aber nicht jeder Schmerz ist Trauer. Es gehört zur Trauer, daß in ihr, ebenso wie in der Freude, die Thematik des Über-sich-hinaus-seins mitschwingt.

Und hierin unterscheiden sich wiederum *Trauer* und *Ärger* voneinander. Geht es dem Ärger in seinen Obertönen, seinem Nebenmotiv um Bedeutungswerte, die in der Thematik der Strebungen des individuellen Selbstseins verankert sind, so ist das Trauern eine Gefühlsregung, in der das lebendige Dasein vom Nichtsein eines Sinnwertes in seiner ganzen Schwere und Unwiderruflichkeit durchdrungen ist. Über den Verlust von Sinnwerten kann man sich nicht ärgern, wie man es beim Verlust oder beim Nichterreichen von Bedeutungswerten tut, sondern man kann darüber nur trauern. Daraus erhellt deutlich, daß in der Trauer ebenso wie in der Freude die Thematik des Über-sich-hinaus-seins mitbetroffen wird. So ist es auch zu verstehen, daß der Trauer gerade jene zugespitzte Spannung und feindselige Gegenstellung zur Umwelt fehlt, die die Antriebsgestalt des Ärgers bestimmt. Die virtuelle Gebärde der Trauer ist das Gegenspiel des Sich-öffnens und Umfangens der Freude, sie ist ein Sich-verschließen und Abseitsgehen.

Entzücken und Entsetzen. — Neben Freude und Trauer sind auch *Entzükken* und *Entsetzen* als Gefühlsregungen des lebendigen Daseins anzusprechen. Für das Entzücken ist dies ohne weiteres einsichtig. Das Entzücken ist eine ekstatische Form der Freude, was besagen will, daß wir von seinem Gegenstand in einem als *Erregung* erlebten Aufschwung unseres lebendigen Daseins hingerissen und unserem individuellen Selbstsein zu einem gesteigerten Leben im anderen enthoben sind.

Beim *Entsetzen* könnte man zunächst der Auffassung sein, daß es das individuelle Selbstsein sei, was in ihm — ähnlich wie im gleich zu erörternden Erschrecken — betroffen wird. Diese Auslegung geht jedoch fehl. Denn wir können uns auch über etwas entsetzen, was gar nichts mit unserem individuellen Selbstsein und seinen Belangen zu tun hat, über einen Unfall, einen Mord, eine Untat, die einen anderen betroffen hat. Im Entsetzen mögen zwar die Belange des individuellen Selbstseins mitbetroffen werden, sie tragen jedoch nicht den eigentlichen Akzent des Erlebens. Am gegenständlichen Quale des Entsetzens aber erweist es sich, daß es die Thematik des lebendigen Daseins ist, die in dieser Gefühlsregung betroffen wird. Das, worüber wir uns entsetzen, hat immer einen Bezug zum Tode, der Negation des Lebens. Es ist die Stimme des Lebens in uns, die im Ent-

setzen auf etwas antwortet, was das Leben als solches und noch gar nicht als unser individuelles Daseins bedroht, es entstellt oder zerstört. Die Urerfahrung des Entsetzens ist der Anblick des Todes. Im Entsetzen vor dem Gespenst, vor der Maske des Todes, beim Anblick oder der Nachricht eines Unfalles oder einer Untat ist es die Entstellung und Zerstörung der Heiligkeit des Lebens, wovon wir ergriffen werden. Das Leben selbst wird erschüttert angesichts der Gegenwärtigkeit des Todes. Das Gefühl des lebendigen Daseins verliert seine tragende Kraft und droht sich in einen Abgrund zu verwandeln. Gerade der Begriff des »Ent-setzens« deutet darauf hin, daß wir uns aus dem Grund des Lebens geworfen fühlen, der unser Dasein ebenso trägt wie das alles Lebendigen. Und wenn die Geste des Entsetzens das Sich-schütteln ist, so ist dies zu verstehen als Symbol des Bemühens, die Berührung durch den Tod und seine Bilder des zerstörten, entstellten und entheiligten Lebens loszuwerden.
Wenn in solcher Weise im Entsetzen die Thematik des lebendigen Daseins zentral und akzentuiert getroffen wird, so schwingt in ihm doch auch noch die Thematik des Über-sich-hinaus-seins mit, sofern diese auf Sinnwerte gerichtet ist. Wir entsetzen uns über ein Geschehen an etwas, das einen Sinnwert darstellt und durch dieses Geschehen in seiner Sinnhaftigkeit zerstört wird.

B) Die Gefühlsregungen des individuellen Selbstseins

Wie die Strebungsthematik des lebendigen Daseins ihr zugehörige Gefühlsregungen hat, in denen wir positive oder negative Lebenswerte erleben, Erfüllungen, Versagungen oder Störungen dessen, worum es in der Thematik des Lebensdranges geht, so gibt es auch Gefühlsregungen, deren wesentlicher Erlebnisgehalt aus der Thematik des individuellen Selbstseins zu verstehen ist. Hier sind zunächst diejenigen zu nennen, in denen die Thematik der Selbsterhaltung betroffen wird.

a) Die Gefühlsregungen der Selbsterhaltung

An entwicklungsgeschichtlich erster Stelle stehen Schreck, Aufregung und Wut.

Das Erschrecken. — Das Erschrecken, das wir auch schon beim Tier finden, hat beim Menschen seine Eigentümlichkeit darin, daß uns im Horizont des Weltinnewerdens etwas als plötzliche, unerwartete Bedrohung überfällt. Darin liegt das gegenständliche Quale dessen, worüber wir erschrekken. Die Plötzlichkeit des Überfallenwerdens im Erschrecken wird erfahren als *Schock*, der mit einer Lähmung aller Bewegungen verbunden ist.

Das Erlebnis dieses Schocks ist das wesentliche Ingrediens des für das Erschrecken spezifischen endothymen Quale. Es handelt sich um eine gewaltsame Unterbrechung der psychosomatischen Lebensvorgänge, eine Störung ihres kontinuierlichen organischen Ablaufs. Insofern ist im Schreck immer auch das Erlebnis des lebendigen Daseins mitbetroffen. Aber der eigentliche Akzent, die Pointe seines Erlebtwerdens liegt in der Bedrohung des individuellen Selbstseins, genauer gesagt in der Betroffenheit dessen, worum es der Selbsterhaltung geht.

Was nun jenen dem Erschrecken eigentümlichen *Schock* betrifft, so erstreckt er sich auf das psychosomatische Ganze als Unterbrechung der Bewegungen und Abläufe, sowohl der körperlichen als auch der seelischen. Dabei ergreift die Störung der körperlichen Motorik sowohl die willkürlichen als auch die unwillkürlichen Bewegungen: wir werden starr vor Schreck, der Atem stockt, der Rhythmus des Herzschlags wird unterbrochen. So kann der Schreck unter Umständen tödlich wirken. Im seelischen Bereich tritt der Schockzustand des Erschreckens vor allem in jener Form auf, die wir am besten als *apperzeptiven Schock* bezeichnen. Verstehen wir unter Apperzeption die Einordnung der uns zuströmenden Inhalte des Weltinnewerdens in einen geordneten Erfahrungszusammenhang, wobei wir die einzelnen Inhalte des Bemerkens, die unsere augenblickliche Lage bestimmen, gleichsam einfädeln in die Kette der Vorstellungen, die – aus dem Bereich früherer Lebenserfahrungen stammend – in jedem Augenblick unserer Lebensführung in der Richtung eines bestimmten Zieles abrollen und uns die Richtung für unser Verhalten geben, so reißt im apperzeptiven Schock des Erschreckens diese Kette plötzlich ab, es bleiben die Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen aus, mit deren Hilfe wir uns normalerweise in den gegebenen Lebenslagen im Sinne eines voll oder halb bewußten Zieles zurechtfinden und zum Handeln kommen.

Dadurch ist nun auch schon die Antriebsgestalt des Erschreckens charakterisiert. Sie ist die gleichsam negative Bewegungsgestalt der Starre. Die freie Beweglichkeit, mit der wir normalerweise jeder Situaton begegnen, uns ihr oder sie uns anpassen oder uns ihr entziehen, ist verloren gegangen, wir sind im Erschrecken wie angewurzelt.

Die Aufregung. – Verwandt mit dem Schreck ist die *Aufregung*. Auch in ihr erleben wir etwas Bedrohendes. Aber das gegenständliche Quale dessen, was uns in Aufregung versetzt, ist doch noch anderer Art als beim Erschrekken. Das, worüber wir erschrecken, ist ein Bedrohendes, das über uns hereinstürzt, uns überfällt und in Bann schlägt. In der Aufregung dagegen erleben wir ein Bedrohendes, das uns irritiert und verwirrt, weil es nicht mehr überschaubar ist. Auch in der Aufregung wird uns – wie im Erschrekken – die Leitlinie unseres zielgesteuerten und zweckmäßigen Verhaltens

zerstört. Aber nicht in der Form der Erstarrung und Lähmung, sondern in der der Unruhe, der Verwirrung und Desorganisation unseres Verhaltens. Und so wird die *Unruhe*, die Beschleunigung vor allem der Herztätigkeit und des Atems zum wesentlichen Bestandteil des endothymen Quale der Aufregung, die nicht auf ein einheitliches Ziel ausgerichtete Überfülle der Bewegungen zum Charakteristikum ihrer Antriebsgestalt.

Daß die Aufregung eine Gefühlsreaktion, genauer gesagt einen Affekt, eine Gefühlserregung darstellt, in der es wie im Affekt des Schreckens wesentlich um die Thematik der Selbsterhaltung geht, dafür spricht die Parallele, in der sie zu jener tierischen Primitivreaktion auf Situationen der Gefahr steht, die wir als Bewegungssturm kennen. Ein solcher Bewegungssturm läßt sich beobachten, wenn man ein Infusor-Tierchen in eine Zone erhitzten Wassers bringt. Es setzt dann eine Überproduktion aller verfügbaren Bewegungen ein, die solange andauert, bis eine der Bewegungen oder Bewegungskonfigurationen das Tier aus der Gefahrenzone herausgeführt hat. Dieser primitive Reaktionstypus scheint es zu sein, der in der menschlichen Aufregung wieder zum Durchbruch kommt. Der höher entwickelte Mensch unterscheidet sich normalerweise vom primitiven Infusor dadurch, daß er durch denkende Überschau und bewußte Wahl Mittel und Wege findet, sich einer gefahrdrohenden Lebenslage zu entziehen oder ihr zu begegnen. Diese Leitung durch den noëtisch-willensmäßigen Oberbau geht in der Aufregung verloren und macht einem chaotischen und anarchischen Durcheinander aller verfügbaren Bewegungen Platz. Im körperlichen Bereich ist es ein ungeordnetes Durcheinander der willkürlichen Bewegungen, die normalerweise durch den bewußten Willen kontrolliert werden, sowie ein Sturm der an das vegetative Nervensystem gekoppelten unwillkürlichen Bewegungen (Atmung, Herz-, Darmtätigkeit u. a.). Im seelischen Bereich äußert sich der Bewegungssturm der Aufregung als eine Störung des geordneten Vorstellungs- und Denkverlaufs, als Ausschaltung fixierter Zielvorstellungen — ein Tatbestand, den die Sprache treffend bezeichnet, indem sie davon redet, daß einer »den Kopf verliere«. Wir sind in eine Sackgasse geraten, tun dies und das, weil wir nicht mehr wissen, was wir zweckmäßig tun sollen. So rettet die aufgeregte Hausfrau beim Brand ihrer Wohnung die Mausefalle und den Kochtopf und läßt wertvolle Gegenstände zurück. Auch mit der Wendung »die Fassung verlieren« umschreibt die Sprache den Sachverhalt des allgemeinen Bewegungssturms der Aufregung. Wir vermögen nicht mehr der Bewegungen Herr zu werden, wir sind außerstande, unter den überhaupt möglichen Bewegungen bestimmte auszuwählen und andere zu hemmen. Der Bewegungssturm stellt also eine krisenhafte Störung des seelischen Gleichgewichts in der Auseinandersetzung mit der Umwelt dar, wobei der Überblick des Denkens und die willensmäßige Steuerung des Verhaltens aufgehoben sind.

Wenn auch jeder Mensch unter gewissen Voraussetzungen der Aufregung fähig ist – man denke an die Panik eines Theaterbrandes – so ist die Bereitschaft zur Aufregung charakterologisch doch dann von Bedeutung, wenn sie sich schon bei einem Maß von Belastung zeigt, das der »gesunde« Mensch mit Fassung erledigt und bewältigt. So finden wir die Neigung zur Aufregung vor allem als Merkmal der konstitutionellen Nervosität.

Die Wut. – Haben Erschrecken und Aufregung als Gefühlsreaktionen auf die Belange der Selbsterhaltung *defensiven* Charakter, so ist die Wut *aggressiv*. Darin liegt das Spezifische ihrer Antriebsgestalt. Die Wut reagiert – im Unterschied von Schreck und Aufregung – in Form des Angriffs und Gegenschlages gegen das, was sie veranlaßt. Und auch das in ihr erlebte gegenständliche Quale ist von anderer Art als bei Schreck und Aufregung; nämlich nicht eigentlich etwas, das die Selbsterhaltung bedroht und gefährdet, sondern etwas, das sie stört und beeinträchtigt, ihren Belangen entgegensteht und Widerstand leistet. Daß wir uns in der Wut zum Gegenschlag gegen diesen Widerstand gereizt und gestachelt fühlen und eine Stauung innerer Spannungen erleben, die sich in diesem Gegenschlag zu entladen suchen, gehört mit zum endothymen Quale, zur aktuellen Gestimmtheit der Wut. Was die Intention des Gegenschlages betrifft, so ist sie recht eigentlich auf Zerstörung gerichtet. Wut ist – genau besehen – immer Zerstörungswut.
Wie die (asthenischen) Erregungen des Erschreckens und der Aufregung, so ist auch die Wut ein *Primitivaffekt*. Auch das Tier kann in Wut geraten, in der es dann anfängt zu beißen, zu stoßen und zu schlagen. Dieser Primitivcharakter der Wut kommt in jener Tatsache zum Ausdruck, auf die die Sprache hinweist, wenn sie davon redet, daß einer »blind vor Wut« sei. Hierin liegt der Unterschied vom später zu erörternden *Zorn*. Die Wut ist ohne Überblick und Überlegung, nicht geleitet von einem bewußten Abwägen der Schuld, die die Umwelt an der Beeinträchtigung des Wütenden trägt. So kommt es, daß sich die Wut unter Umständen auch gegen leblose Dinge entlädt, die hinsichtlich einer Schuld gar nicht zur Rechenschaft gezogen werden können, oder daß sie sich auf Menschen oder Dinge überträgt, die mit ihrem unmittelbaren Anlaß gar nichts zu tun haben. Der Wütende sieht die Umwelt gar nicht in ihren gegenständlichen Sachzusammenhängen, sondern erlebt sie schlechthin, in Bausch und Bogen, als dumpfen Druck und Widerstand, gegen die sich seine gestauten Energien entladen. In der Wut wird also die Schicht der bewußten Überlegung und des zielgesteuerten Willens abgebaut, der Mensch sinkt – wie auch im Schreck und in der Aufregung – zurück auf die Schicht eines entwicklungsgeschichtlich früheren Stadiums, die er mit dem Tier gemeinsam hat. Man bezeich-

net im Hinblick hierauf die Wut auch als »affektiven Kurzschluß«[80] und die Menschen, die zu ihr neigen, als Primitivcharaktere.
Wenn in der angedeuteten Weise die Wut zu verstehen ist als eine primitive Gefühlsreaktion auf Situationen der Störung und Beeinträchtigung dessen, worum es im Selbsterhaltungstrieb geht, so darf andrerseits nicht übersehen werden, daß in ihr auch noch die Thematik des Machtwillens mitschwingt. Es liegt in der Wut immer auch ein Protest des Machtanspruches, mit dem das Individuum seiner Umwelt gegenübertritt. Und so reden wir von *ohnmächtiger Wut* überall dort, wo sich der in der Wut gelegene Machtanspruch keine Erfüllung zu verschaffen vermag. Diese Zusammenhänge sind keineswegs überraschend, wenn man sich daran erinnert, daß der Machttrieb ein Ableger des Selbsterhaltungstriebes ist.
In charakterologischer Hinsicht ist noch zu sagen, daß die Neigung zu Wutreaktionen nicht immer nur anlagemäßig bedingt ist, sondern auch als Folgeerscheinung einer Gehirnerschütterung entstehen kann.[81] Menschen, die vor dem Unfall keinerlei Neigung zu Wutreaktionen besaßen, zeigen nach dem Abklingen der akuten Störung eine erhöhte Bereitschaft, bei den geringsten persönlichen Beeinträchtigungen wütend zu werden, zu fluchen und zu toben.
Schreck, Aufregung und Wut sind, wie gesagt, *Primitiv-Formen* d. h. entwicklungsgeschichtliche Erstformen von Gefühlsregungen, in denen das individuelle Selbst reagiert auf Situationen der Gefährdung bzw. Beeinträchtigung, Gefühlsregungen also, in denen die Thematik des Selbsterhaltungstriebes zentral betroffen wird. Entwicklungsgeschichtlich spätere Formen solcher Gefühlsregungen sind Furcht, Mißtrauen und Argwohn.

Die Furcht. — Was die *Furcht* betrifft, so ist zunächst darauf zu verweisen, daß ihr Begriff in doppelter Bedeutung gebraucht wird, in der des »Sichfürchtens« und in der der »Befürchtung«. In der Reihe der Gefühlsregungen des individuellen Selbstseins steht lediglich die Furcht im Sinne des Sichfürchtens zur Diskussion. Beim *Sichfürchten* geht es immer um den Träger der Furcht. Etwas *befürchten* können wir dagegen auch für andere.
Daß die Furcht im Sinne des Sichfürchtens mit der Strebungsthematik des Selbsterhaltungstriebes zusammenhängt, ist ohne weiteres einzusehen. In der Furcht erscheint ein innerweltlich Begegnendes als etwas, das die Selbsterhaltung gefährdet, aber immer so, daß — und hierin liegt der Unterschied zu Schreck und Aufregung — die Gefährdung nicht unmittelbar aktuell und tatsächlich, sondern auf Grund von Erfahrungen als möglich erlebt wird. In dieser Bezogenheit auf einen Gegenstand unterscheidet sich die Furcht von

[80] G. Ewald, Temperament und Charakter, 1924, S. 84
[81] Th. Ziehen, Die Grundlagen der Charakterologie, 1930, S. 7 ff.

der *Angst*, über die später zu reden sein wird. Im vulgären Sprachgebrauch figurieren allerdings Furcht und Angst als bedeutungsgleich. In der Begriffsbestimmung der wissenschaftlichen Psychologie müssen sie jedoch auseinandergehalten werden. Denn die Angst ist – genau genommen – keine Gefühlsregung, sondern eine stationäre Gestimmtheit und als solche gegenstandslos. Die Angst weiß nicht, wovor sie sich ängstigt. Die Furcht aber hat immer einen Gegenstand, der entweder sinnlich gegenwärtig ist oder in der Vorstellung vergegenwärtigt wird. Daß dieser Gegenstand als möglicher Anlaß einer Bedrohung erlebt wird, macht das gegenständliche Quale der Furcht aus. Ihr endothymes Quale aber, die Tönung des im Sichfürchten erlebten aktuellen Zumuteseins ist am ehesten zu bestimmen als ein Sich-schutzlos-und-ausgeliefert-fühlen. Wenn wir in der Furcht eine Schwäche des Körpers erleben und – ähnlich wie in der Unruhe der Aufregung – nicht mehr völlig Herr unserer Bewegungen sind und wenn es ferner in der Furcht dazu kommen kann, daß – wie die Umgangssprache sagt – »die Kniee weich werden« und unter Umständen zu schlottern beginnen, so äußert sich gerade darin jenes Sich-preisgegeben-fühlen, ein Verlust der Standfestigkeit, die erforderlich ist, um den Lebenskampf zu bestehen. Die Antriebsgestalt der Furcht ist ein Zurückweichen und Sichzurückziehen in Form der Flucht oder ein Am-Platze-bleiben, bei dem auch der Schritt nach rückwärts nicht gewagt wird.

Vertrauen und Mißtrauen. – Wenn wir in der Furcht die im Selbsterhaltungstrieb intendierte Sicherheit unseres individuellen Selbstseins bedroht fühlen von etwas, das wir zu gewärtigen haben, so ist die entgegengesetzte Gefühlsregung das *Vertrauen*. In ihm erscheinen der Horizont der Welt, in die wir mit unserem individuellen Selbst gestellt sind, der Lauf der Dinge und die Handlungen der Mitmenschen als etwas, von dem wir für die Belange unserer Selbsterhaltung Gutes oder jedenfalls nichts Abträgliches zu gewärtigen haben. Es sind Lebensumstände und Mitmenschen, die vom Vertrauen in der Perspektive des Möglichen mit dem gegenständlichen Quale der Gunst und des Wohlwollens, also nicht wie in der Furcht mit demjenigen des Feindseligen und Bedrohlichen erlebt werden. Das endothyme Quale des Vertrauens ist – der Unruhe der Furcht entgegengesetzt – das der Beruhigung und der Ruhe, seine Antriebsgestalt – der in der Furcht intendierten Flucht bzw. Abdeckung entgegengesetzt – die der Annäherung und des Sich-offen-haltens. Wo das Vertrauen auf jede verstandesmäßige Prüfung der Umwelt und Mitwelt hinsichtlich ihrer Gunst und ihres Wohlwollens bewußt verzichtet, sprechen wir von blindem Vertrauen. Einen Menschen, der überhaupt nicht auf den Gedanken kommt, sein Vertrauen kritisch zu prüfen, nennen wir vertrauensselig oder arglos.
Wenn das Vertrauen als Gegenspiel der Furcht dargestellt wurde, so ergibt

sich die Frage, wie sich dann *Mißtrauen* und Furcht zueinander verhalten. Denn der Wortbildung nach ist auch das Mißtrauen dem Vertrauen entgegengesetzt. In der Tat sind nun Mißtrauen und Furcht einander benachbart. Der Furchtsame neigt zum Mißtrauen. Andrerseits ist aber nicht jeder Mißtrauische furchtsam. Der Unterschied zwischen Mißtrauen und Furcht liegt offenbar darin, daß das, wovor wir uns fürchten, die Erlebnisqualität des Unberechenbaren und Unübersehbaren hat, während dasjenige oder derjenige, dem wir mißtrauen, gleichsam als Partner erlebt wird, den wir zu durchschauen vermögen und gegen den wir uns vorsehen können. — Eine gesteigerte Form des Mißtrauens ist der *Argwohn*. Das Mißtrauen besteht lediglich darin, daß der Glaube an die Gunst der Verhältnisse und das Wohlwollen der Mitmenschen fehlt. Der Argwohn aber geht weiter, er rechnet damit, daß die Ereignisse bzw. die Menschen etwas gegen ihn im Schilde führen. Zum endothymen Quale von Mißtrauen und Argwohn gehört ein Moment der Spannung, zu ihrer Antriebsgestalt eine versteckte Reaktionsbereitschaft, ein Auf-dem-Qui-vive-sein bei äußerer Zurückhaltung.
Wo das Mißtrauen zur Dauerhaltung geworden ist und als grundsätzliches Mißtrauen erscheint, kann es auf Enttäuschungen und schlechten Erfahrungen beruhen. Grundsätzliches Mißtrauen findet sich häufig aber auch bei Menschen, die selbst immer etwas im Schilde führen und dauernd im Hinterhalt liegen.

b) Die Gefühlsregungen des Egoismus, des Machtstrebens und des Geltungsdranges

Wie Schreck, Aufregung und Wut, Furcht und Mißtrauen Gefühlsregungen sind, in denen innerweltlich Begegnendes im Spiegel der Thematik des Selbsterhaltungstriebes erscheint und an den endothymen Grund zurückgemeldet wird als etwas, das die Selbsterhaltung bedroht bzw. stört, so gibt es auch Gefühlsregungen, in denen das, worum es dem Egoismus, dem Machtstreben und dem Geltungsdrang geht, als Erfüllung oder Versagung im endothymen Grund, aus dem alle Strebungen kommen, gespiegelt wird.

Die Regungen der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit. — Verstehen wir unter *Anspruch* die an die Umwelt gestellten Forderungen des Egoismus, des Macht- und des Geltungsstrebens (vgl. S. 167), so wird die Erfüllung unserer Ansprüche erlebt in der Gefühlsregung der *Zufriedenheit*, ihre Nichterfüllung in der der *Unzufriedenheit*. Nun sind wir zwar gewohnt, mit der Rede von Zufriedenheit und Unzufriedenheit die Vorstellung von stationären Gestimmtheiten zu verbinden. In der Tat sind auch Zufriedenheit und Unzufriedenheit Weisen der stationären Gestimmtheit, von denen an gegebener Stelle zu reden sein wird. Darüber hinaus aber

vollziehen sich in uns *Regungen* der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit, des Sich-zufrieden-gebens und des Sich-nicht-zufrieden-gebens als Antworten der Ansprüche unseres Habenwollens, unseres Machtwillens und unseres Geltungsstrebens auf die wechselnden Situationen des Lebens. In der aktuellen Regung der Zufriedenheit, des Sich-zufrieden-gebens werden die Unruhe und die Spannung aufgehoben, mit denen wir der Erfüllung eines Anspruches entgegensehen, in der Regung der Unzufriedenheit, des Sich-nicht-zufrieden-gebens mischen sich diese Unruhe und Spannung mit dem Ärger und der Verbitterung über die Nichterfüllung eines Anspruchs.
Die Gefühlsregungen der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit sind dem Egoismus, dem Machtwillen und dem Geltungsstreben gemeinsam. Daneben hat jede dieser drei Strebungsrichtungen noch ihre spezifischen Gefühlsregungen.

Der Neid. — So ist aus der Thematik des Egoismus der *Neid* zu verstehen, das nagende Gefühl beim Anblick dessen, was ein anderer an Werten der Nützlichkeit, der Annehmlichkeit, des Besitzes und des Gewinns in Händen hat und was als Versagung des eigenen Habenwollens registriert wird. Damit ist schon sowohl auf das gegenständliche als auch auf das endothyme Quale des Neides hingewiesen. Die Antriebsgestalt des Neides ist das dauernde Hinschielen auf den anderen, der »scheele Blick«, verbunden mit der virtuellen Gebärde des Wegnehmen-wollens. In der Regung des Neides ist immer auch die der Unzufriedenheit enthalten, weil ja nicht bekommen wird, was man haben möchte. Aber nicht jede Unzufriedenheit ist zugleich auch Neid. Denn es kann ja auch sein, daß man etwas haben möchte, was gar nicht von einem anderen besessen wird.
Der radikalste Neid ist der *Existenzneid*, der nicht auf dieses oder jenes Gut des anderen Menschen, sondern auf sein Wesen überhaupt, seine Existenz in ihrer von ihm erlebten Wertfülle gerichtet ist, ganz im Sinne jenes Vierzeilers von Goethe:

»Was klagst du über Feinde?
Sollten solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im stillen ein ewiger Vorwurf ist?«

Westöstl. Divan

Wenn nun auch die Gefühlsregung des Neides immer mit der Strebungsthematik des Egoismus, des Für-sich-haben-wollens gekoppelt ist, muß doch nicht jeder Egoist neidisch sein. Es gibt auch einen Egoismus, der gleichgültig ist gegen das, was andere haben.
Wie schon früher gesagt, ist der Neid die Voraussetzung der Strebung des

Ressentiments. Aber wie es keinen Neid ohne Egoismen, wohl aber Egoismus ohne Neid gibt, so gibt es zwar kein Ressentiment ohne Neid, wohl aber einen Neid ohne Ressentiment. Zur Strebung des Ressentiments führt der Neid erst dann, wenn wir es nicht unserem eigenen Unvermögen, sondern der Ungerechtigkeit des Schicksals zuschreiben, daß es dem anderen besser geht als uns, daß ihm die Ansprüche erfüllt sind, die unserem Habenwollen versagt bleiben, und wenn wir darauf aus sind, daß diese Ungrechtigkeit, mit oder ohne unser Zutun, ausgeglichen wird, und zwar dadurch, daß der andere eine Schädigung erleidet und ihm sein von uns geneidetes Glück gestört wird.

Die Eifersucht. — Verwandt mit dem Neid ist die *Eifersucht*. Auch sie ist eine Gefühlsregung, die aus einem Für-sich-haben-wollen, einem Für-sich-in-Anspruch-nehmen entspringt. Ihre Besonderheit erhält sie dadurch, daß das, was man haben möchte und um das man in Konkurrenz mit anderen steht, nicht Werte des materiellen Besitzes, der Nützlichkeit, der Annehmlichkeit, des Gewinnes und auch nicht die der existentiellen Fülle eines anderen sind. Das, worum es der Eifersucht geht, ist vielmehr die Rolle, die man für einen anderen oder auch für andere spielen, die Bedeutung, die man für sie als Objekt der Liebe oder der allgemeinen Wertschätzung haben möchte und die durch einen Dritten streitig oder abspenstig gemacht werden. Insofern enthält die Eifersucht immer auch etwas von der Thematik des Geltungsstrebens. Sie ist aber nicht bloßes Gekränktsein und Sich-verletzt-fühlen, von dem weiter unten zu sprechen ist, sondern wesentlich ein gestörter Anspruch des Für-sich-haben-wollens und deshalb den Regungen des Egoismus einzureihen.

Triumph und Niederlage. — Was weiterhin das *Machtstreben* betrifft, so meldet sich seine Erfüllung in dem bekannten Gefühl des *Triumphes* und der *Überlegenheit*, während seine Versagung ihre endothyme Reaktion im Gefühl der *Niederlage* hat. Diese ist in allem das Gegenbild des Triumphgefühls: ihr endothymes Quale das Erlebnis der Kraftlosigkeit und das Bewußtsein des Am-Boden-seins, ihr gegenständliches Quale das einer überlegenen Macht, gegen die wir nicht aufzukommen vermögen, und ihre Antriebsgestalt die des Zusammensinkens, in dem die dem Triumphgefühl eigene Gebärde des Sich-aufrichtens und Sich-erhebens preisgegeben wird.

Sich-geschmeichelt-fühlen und Sich-verletzt-fühlen. — Auch der *Geltungsdrang* hat seine spezifischen Gefühlsregungen. Seine Erfüllung spiegelt sich in dem, was die Sprache als Sich-geschmeichelt-fühlen bezeichnet. Das endothyme Quale dieser Gefühlsregung, die Färbung seines aktuellen Zumuteseins ist jene Befriedigung, die ihren höchsten Ausdruck in der Selbstgefäl-

ligkeit findet. Ihr gegenständliches Quale liegt darin, daß die Welt als Spiegel erlebt wird, in dem einem das eigene Wertbild entgegenlächelt. Die Gebärde, mit der sich die Befriedigung des Geltungsstrebens im Sich-geschmeicheltfühlen gibt, ist immer ein Abglanz jenes Gehabens, mit dem sich eben der Selbstgefällige im Spiegel betrachtet: die Gebärde des Sich-in-Positur-werfens, des Sich-drehens und Sich-wendens, um sich von allen Seiten zu zeigen. Wo dem Geltungsstreben seine Erfüllung versagt wird, da entsteht das Gefühl der *Kränkung*, der *Beleidigung* und des *Verletztseins*. So als Verletzung unseres natürlichen und berechtigten Anspruches auf Geltung und Achtung, aber auch als *verletzte Eitelkeit* oder als *gekränkter Ehrgeiz*. Im Gefühl der Kränkung figuriert die Welt gerade umgekehrt wie im Sich-geschmeicheltfühlen, nämlich als Spiegel, der einem das eigene Bild eben nicht in der Weise entgegenhält, die dem Anspruch des Geltungsstrebens – sei er berechtigt oder unberechtigt – angemessen ist. In der Kränkung erleben wir uns als von der Mitwelt beiseite und in den Schatten gestellt. Ihre Antriebsgestalt ist das Gegenteil des Sich-in-Positur-werfens, nämlich ein Sichzurückziehen, wobei man aber immer noch auf die Welt hinschielt und eigentlich darauf wartet, daß sie einen wieder zurückruft. – Soviel zu den Gefühlsregungen des Geltungsdranges.

c) Die Gefühlsregungen des Vergeltungsdranges

Wenn wir uns weiterhin an unsere Aufgliederung der Strebungen halten, dann haben wir uns daran zu erinnern, daß Egoismus, Machtstreben und Geltungsdrang im Falle ihrer Versagung die Strebungen des Vergeltungsdranges, der Rache und des Ressentiments provozieren können. Auch sie haben ihre spezifischen Gefühlsregungen.

Die Genugtuung. – Die Erfüllung der Rache erleben wir im Gefühl der Genugtuung. Die eigenartige endothyme Qualität, die dabei erlebt wird, umschreibt der Volksmund mit dem Satz: »Rache« – gemeint ist die erfüllte Rache – »ist süß«. Im gegenständlichen Horizont der Genugtuung steht immer eine Person in der Rolle des Feindes, der seine verdiente Schädigung erhalten hat. Die Gebärde der Genugtuung ist die Lockerung der geballten Faust, die den Vergeltungsdrang begleitet. Vergeltung und Rache werden ja mit der geballten Faust angedroht. Die Lockerung dieser Gebärde findet ihren Ausdruck im Reiben der Hände, das für die Gefühlsregung der Genugtuung spezifisch ist.

Die Schadenfreude. – Wie im Gefühl der Genugtuung, im engeren Sinne verstanden, die Erfüllung der Rache erlebt wird, so in der *Schadenfreude* die Erfüllung des Ressentiments. Auch in der Schadenfreude liegt eine Art

Genugtuung, und zwar darüber, daß der andere einen Verlust an Besitz, eine Niederlage oder eine Schädigung seines Prestiges, eine Blamage erlitten hat. Sicher schwingt in der Schadenfreude auch ein Gefühl des Triumphes mit. Aber ihr eigentliches Motiv empfängt sie nicht aus dem Machtwillen, sondern aus der Strebung des Ressentiments. Die Schadenfreude gönnt es dem anderen, daß ihm dieses oder jenes widerfahren ist, und zwar etwas, das uns selbst das Leben verbittert oder verbittert hat. In der Schadenfreude wird ein durch das Schicksal vollzogener Ausgleich zwischen uns und dem anderen mit Genugtuung zur Kenntnis genommen. Alle Schadenfreude beruht auf einem bewußten oder unbewußten Ressentiment. Auch sie ist eine Gefühlsregung des Vergeltungsdranges.

Das Gefühl der Dankbarkeit. — Es wurde seinerzeit bei der Erörterung des Vergeltungsdranges gesagt, daß wir uns daran gewöhnt haben, als Vergeltungsdrang jenes Streben zu bezeichnen, das dann auftritt, wenn wir anderen — mit Recht oder mit Unrecht — es als Schuld beimessen, daß unsere »Ansprüche« unerfüllt bleiben oder geschädigt werden. Es wurde aber zugleich darauf hingewiesen, daß es auch — wenn auch viel seltener — einen gleichsam positiven Vergeltungsdrang gibt, der dann auftritt, wenn wir von anderen Gutes erfahren. Auch ihm ist eine Gefühlsregung zugeordnet, nämlich die der *Dankbarkeit.* In ihr figuriert der andere nicht, wie im Ressentiment, als unser Schuldner, sondern als unser Gläubiger, wir haben ihm selbst gegenüber ein Erlebnis des Schuldigseins. Wenn die Sprache davon redet, daß wir dem anderen unseren Dank abstatten, so kommt darin zum Ausdruck, daß in der virtuellen Gebärde der Dankbarkeit dem anderen etwas gegeben werden soll, was als Vergeltung seiner Wohltat gemeint ist.

d) Die Gefühlsregungen des Eigenwertstrebens

Minderwertigkeitserlebnis und Scham. — Als letzte in der Reihe der Strebungen des individuellen Selbstseins, und zwar als solche, die schon die Brücke bildet zu den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins, haben wir das Eigenwertstreben kennen gelernt. Unter den seiner Thematik zugeordneten Gefühlsregungen ist zunächst das *Minderwertigkeitserlebnis* zu nennen. Die Bezeichnung »Minderwertigkeitsgefühl« wird bewußt vermieden, weil sie eine stationäre Gestimmtheit umschreibt, von der später zu reden sein wird. In dem jetzt zu erörternden Zusammenhang handelt es sich um das Minderwertigkeitserlebnis im Sinne einer aktuellen Gefühlsregung, die sich in bestimmten Situationen und bei bestimmten Erfahrungen vollzieht. Was nun die Thematik dieser Gefühlsregung betrifft, so könnte man versucht sein, das Minderwertigkeitserlebnis als Gefühlsreaktion des Geltungs-

dranges anzusprechen. Aber das würde den Kern der Sache nicht treffen. Es ist zwar sicher, daß im Minderwertigkeitserlebnis die Thematik des Geltungsstrebens sehr oft mitgetroffen wird und ein Unterton des Sich-gekränkt-fühlens mitschwingt. Der eigentliche Akzent aber liegt in der Thematik des Eigenwertstrebens. Man kann sich zwar vor anderen minderwertig erleben durch Einbuße an Ansehen und Geltung oder durch die Versagung einer erstrebten Geltung, aber man kann das nur, wenn diese Einbuße zugleich als eine Wertminderung in der Verschwiegenheit der eigenen Selbstbewertung erlebt wird. Das Minderwertigkeitserlebnis kann also zwar die Thematik des Geltungsstrebens mitbetreffen, sein Hauptmotiv aber entstammt der Thematik des Eigenwertstrebens.
Dasselbe gilt auch für die *Scham* im Sinne des Sich-schämens, also nicht im Sinne der Schamhaftigkeit. Das Sich-schämen stellt eine besondere Form des Minderwertigkeitserlebnisses dar und tritt dann auf, wenn eine schon besessene Geltung verloren, also eine Herabsetzung im Werturteil anderer erfahren wird. Die erlebnismäßige Pointe der Scham aber liegt nicht eigentlich in der Einbuße an Geltung und Ansehen. Sie hat ihren Schwerpunkt vielmehr in der Thematik des Eigenwertstrebens. Man kann sich über die Herabminderung seiner Wertung durch die Mitwelt nicht schämen, wenn man nicht zugleich vor sich selber eine Werteinbuße durch sein Tun erlitten hat. So schämt sich der Lügner seiner Lüge nur dann, wenn er sie – eingestanden oder uneingestanden – als eine Wertminderung vor sich selbst erlebt. Minderwertigkeitserlebnis und Scham sind also Gefühlsregungen des Eigenwertstrebens, in denen die Thematik des Geltungsstrebens als Nebenmotiv mitenthalten sein kann.
Dabei liegt der Unterschied zwischen Minderwertigkeitserlebnis und Scham vor allem in ihrem gegenständlichen Quale. Steht im gegenständlichen Horizont des Minderwertigkeitserlebnisses eine Situation, in der wir uns im Sinne unseres Eigenwertstrebens nicht bewährt haben und die uns somit gleichsam den Spiegel unserer Unzulänglichkeit entgegenhält, so sind es in der Scham immer die anderen, vor denen wir uns schämen, weil sie Mitwisser unserer Minderwertigkeit sind.

Selbstachtung, Selbstverachtung und Reue. – Wenn Minderwertigkeitserlebnis und Scham Gefühlsregungen des Eigenwertstrebens darstellen, in denen die Thematik des Geltungsdranges als Nebenmotiv mit enthalten ist, so sind die Gefühlsregungen der *Selbstachtung*, der *Selbstverachtung* und der *Reue* ausschließlich aus der Thematik des *Eigenwertstrebens* zu verstehen.
In der Selbstachtung und Selbstverachtung stehen wir uns selbst gegenüber als unserem eigenen Beurteiler und Richter, in völliger Ausschaltung des Urteils der Mitwelt, also ohne daß die Thematik des Geltungsstrebens mit zum Anklingen kommt.

Dasselbe gilt für die *Reue*. Auch sie ist eine Gefühlsregung, in der ausschließlich die Thematik des Eigenwertstrebens betroffen wird. Bei der wirklichen Reue geht es nicht um die äußeren Folgen einer Tat, sondern darum, daß wir uns am Eigenwert unseres Selbstes versündigt, daß wir als Person versagt haben. Wenn jemand mit den Worten »Was habe ich für eine Dummheit gemacht« feststellt, daß eine Tat unerfreuliche Folgen für ihn hat, dann handelt es sich nicht um Reue, sondern allenfalls um eine von Ärger untermischte Unzufriedenheit mit sich selbst, die ihr Motiv in Enttäuschungen entweder der Egoismen, des Macht- oder des Geltungsanspruchs hat. Ebensowenig ist dann von Reue zu sprechen, wenn etwa die Einsicht in die Möglichkeit einer Bestrafung uns eine vollzogene Handlung als einen Unwert vor den Blick rückt. Auch in diesem Falle werden nur die Belange unserer Egoismen betroffen. Die Reue jedoch bezieht sich gar nicht auf die Folgen einer früheren Tat, sondern auf uns selbst als auf Wesen, die einer solchen Tat fähig waren. Schopenhauer hat wiederholt hervorgehoben, daß die tiefste Reue nicht durch die Formel ausgedrückt sei, »ach, was habe ich getan«, sondern »ach, was muß ich für ein Mensch sein, daß ich so etwas tun konnte«.[82] In diesem Gedanken tritt das Wesen der Reue unverhüllt hervor. Es geht ihr um den Eigenwert unseres Selbstes, an dem wir uns vor uns selbst versündigt haben. Im gegenständlichen Horizont der Reue steht immer die eigene Person als ein Unwert. Damit wird sie zugleich zu einer Läuterung, die der Eigenwert unseres Selbstes findet, und zwar dadurch, daß wir durch seine Negation, seine Verleugnung hindurchgegangen sind. Wir scheiden in der Reue ein Stück unserer Vergangenheit aus dem eigentlichen Wertgehalt unseres Selbstes als nicht zugehörig aus. Für die Reue ist nicht eigentlich die Bereitschaft der Wiedergutmachung wesentlich – denn diese ist in vielen Fällen gar nicht möglich –, sondern die Bereitschaft, ein anderer Mensch zu werden. Das ist es, was ihre Antriebsgestalt bestimmt. Reue entspringt also der Einsicht, sich durch ein bestimmtes Tun an den Möglichkeiten des Eigenwertes vergangen zu haben. Sie ist überhaupt nur verständlich aus der Tatsache des Eigenwertstrebens und hat nichts mit dem Geltungsdrang zu tun. Und so erweist sich gerade an der Reue der Unterschied von *Eigenwertstreben* und *Geltungsdrang*. Je mehr ein Mensch auf Geltung bei seiner Mitwelt gerichtet ist, desto weniger ist er der Reue fähig. So finden wir Verstocktheit als Unfähigkeit bzw. mangelnde Bereitschaft zur Reue vor allem bei geltungssüchtigen, hochmütigen und anmaßenden Menschen, die nicht im Hinblick auf eine Wertidee ihres Selbstes leben, für die sie sich vor sich selbst verantwortlich wissen, sondern lediglich im Hinblick auf das Wunschbild ihrer Geltung und Wertüberlegenheit, das sie in der Meinung ihrer Um-

[82] Vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1921, S. 24

gebung zu verwirklichen und aufrechtzuerhalten suchen. Sie können nicht bereuen, etwas getan zu haben, was ihren Eigenwert herabsetzt, sie können lediglich unzufrieden mit sich sein und sich ärgern, etwas getan zu haben, was ihren Geltungswert, ihr Prestige schädigt.

C) Die transitiven Gefühlsregungen

Wir haben uns nunmehr, entsprechend der Gliederung der Strebungen, jenen Gefühlsregungen zuzuwenden, die mit der Antriebsthematik des *Über-sich-hinaus-seins* zusammenhängen und die wir als *transitive* Gefühlsregungen bezeichnen wollen. Zu ihnen gehören zunächst die mitmenschlichen Gefühlsregungen, d. h. diejenigen, die den Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe zugeordnet sind.

a) Die mitmenschlichen Gefühlsregungen

Wenn wir die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe in solche des Miteinanderseins und solche des Füreinanderseins gegliedert haben, so sind als Gefühlsregungen der ersten Gruppe Sympathie und Antipathie, Achtung und Verachtung sowie Verehrung und Spott zu nennen.

α) Die Gefühlsregungen des Miteinanderseins

Sympathie und Antipathie. — Daß das menschliche Miteinandersein auf den Gefühlsregungen der Sympathie und Antipathie wesentlich aufgebaut ist bzw. von ihnen in Frage gestellt wird, daß also diese Gefühlsregungen engstens mit der Thematik des Miteinanderseins zusammenhängen, das bedarf kaum einer näheren Erörterung. Im Streben des Miteinanderseins wird der andere gesucht als Pol, in dem das eigene Dasein seinen Widerhall findet und für den man selbst Widerhall wird. Auf dieses Streben reagiert der einzelne einerseits mit den Gefühlsregungen der *Sympathie*, wobei der andere als Partner des Miteinanderseins, der Gesellung akzeptiert wird, andrerseits mit der Gefühlsregung der Antipathie, in der der andere als Partner abgelehnt wird. Wir sagen, daß wir einen leiden mögen oder daß wir ihn nicht ausstehen können. Hierin sind zugleich das gegenständliche und das endothyme Quale von Sympathie und Antipathie gekennzeichnet. Die Antriebsgestalt ist im einen Fall die der Annäherung, des gesuchten Beisammenseins, im anderen Fall das Aus-dem-Weg-gehen und die Ablehnung. Entwicklungsgeschichtlich betrachtet sind Sympathie und Antipathie *Urgefühle* des Miteinanderseins, die emotionalen Voraussetzungen für menschliches Zusammensein überhaupt. Schon das Kind zeigt Regungen der Sympathie und der Antipathie.

Achtung und Verachtung. – Auf einer entwicklungsgeschichtlich späteren Stufe dagegen stehen *Achtung* und *Verachtung* als Gefühlsregungen des Miteinanderseins. Denn sie setzen eine gewisse Fähigkeit des Urteils voraus, sie enthalten immer eine Beurteilung. Hierin liegt der Unterschied zu Sympathie und Antipathie. Wenn in diesen der andere als Partner des Miteinanderseins angenommen oder abgelehnt wird, so sind die Gründe dazu für das Erleben selbst undurchsichtig. Wir vermögen im letzten Grunde nicht anzugeben, weshalb uns ein Mensch sympathisch oder unsympathisch ist. Jedenfalls fragen Sympathie und Antipathie nicht nach solchen Gründen. Anders dagegen verhält es sich bei Achtung und Verachtung. In der Achtung wird der andere für würdig befunden, auf der Bühne des Miteinanderseins als gleichwertiger Partner zu figurieren, in der Verachtung dagegen wird er gleichsam aus der Reihe der zählenden Mitspieler gestrichen. Dieses gegenständliche Quale von Achtung und Verachtung läßt sich nun nicht nur in der Form objektiver Rechtfertigung begründen, sondern diese Begründung ist der Achtung und Verachtung geradezu wesenseigen. Sie geschieht im Hinweis auf allgemeine, objektive Wertordnungen. Wir achten oder verachten einen Menschen wegen dieser oder jener Eigenschaften bzw. als Mensch überhaupt. Es ist die *Würde* des Menschen, auf die sich Achtung und Verachtung beziehen und die ihr gegenständliches Quale ausmachen. Und diese Würde des Menschen wird als Allgemeinbegriff gedacht. Achtung und Verachtung gehen auf das Allgemeine im einzelnen, das sich begrifflich vergegenständlichen läßt. Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck in folgenden Sätzen aus Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«: »Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit usw.), wovon jene uns ein Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talent auch gleichsam das Beispiel des Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Achtung aus.« So ist es zu verstehen, daß Kant die Achtung als das einzige »objektive Gefühl« anerkannt und sie von den Werteinstellungen der Neigung, der Sympathie grundsätzlich unterscheidet.

In Achtung und Verachtung erscheint also der andere projiziert auf den Hintergrund einer objektiven Wertordnung allgemein-menschlichen Seins, für die er durch sein Dasein und Sosein ein Beispiel gibt. Achtung und Verachtung haben somit – im Unterschied zu Sympathie und Antipathie – verallgemeinernd-objektivierenden Charakter, wobei das Gemeinsame darin besteht, daß in beiden Fällen – in Sympathie und Antipathie einerseits und in Achtung und Verachtung andrerseits – der andere als *Partner des Miteinanderseins* figuriert, die genannten Gefühlsregungen also eindeutig solche des Miteinanderseins sind.

Der Unterschied zwischen Sympathie und Antipathie einerseits und Achtung und Verachtung andrerseits kommt nicht nur im gegenständlichen, sondern auch im endothymen Quale und in der Antriebsgestalt zum Ausdruck. Es gehört wesentlich zum endothymen Quale von Achtung und Verachtung, daß in ihrem Vollzug eine positive aktuelle Gestimmtheit des Eigenwertgefühls mitschwingt. Wenn wir einen andern achten oder verachten, dann können wir das nur, indem wir zugleich von einem Gefühl des eigenen Wertes durchdrungen sind. Im Gefühl der Achtung begegnen sich der Eigenwert und der Wert des anderen. Was den Unterschied der Antriebsgestalt zwischen Sympathie und Antipathie einerseits und Achtung und Verachtung andrerseits betrifft, so liegt, wie schon gesagt, in Sympathie und Antipathie das virtuelle Verhalten der Annäherung bzw. des Aus-dem-Wege-gehens. In Achtung und Verachtung dagegen bleiben wir immer dort, wo wir stehen, in gemessener Distanz zum Gegenstand der Gefühlsregung. Dabei liegt die Antriebsgestalt der Verachtung in der virtuellen Gebärde eines Wegschiebens oder Ausstreichens aus dem Blickfeld. Wir sehen in der Verachtung über den anderen hinweg oder an ihm vorbei, weil wir ihn nicht für würdig erleben, Partner des Miteinanderseins zu sein. Die Antriebsgestalt der Achtung andrerseits ist eine virtuelle Gebärde, mit der wir den anderen gleichsam auf ein Forum der allgemeinen Menschenwürde stellen.

Von dem, was über Achtung und Verachtung als Gefühlsregungen des mitmenschlichen Bezuges gesagt wurde, empfängt auch die Rede von der Selbstachtung und Selbstverachtung (S. 251 f.) eine Aufhellung. Wie der Mensch jedem anderen gegenübersteht, so vermag er sich auch selbst als einem Objekt der Beurteilung gegenüberzutreten. Und genau so, wie er in Achtung und Verachtung den anderen auf eine objektive Wertordnung der Menschenwürde bezieht, genau so bezieht er in Selbstachtung und Selbstverachtung sich selbst als Person auf diese Wertordnung.

Der Unterschied zwischen den Wertergriffenheiten der Sympathie und der Achtung, der Antipathie und der Verachtung ist auch *charakterologisch* von Bedeutung. Es gibt Menschen, für die es eigentümlich ist, daß ihre positive Werteinstellung zu ihren Mitmenschen lediglich die sachliche und sich im Abstand haltende Form der Achtung hat. Sie zeigen im mitmenschlichen Bezug immer ein aristokratisches Pathos der Distanz, sie wirken kühl und sachlich korrekt. Gewisse Formen des schizothymen Menschentypus sind von dieser eigenartigen sachlich-kühlen Atmosphäre der mitmenschlichen Einstellung umweht. Auch der Ethik Kants gibt sie ihren eigentümlichen Charakter: Das Verhalten zum anderen wird nicht bestimmt durch die Regungen der Sympathie, sondern durch die Achtung vor der Würde »des« Menschen als eines Allgemeinbegriffes, in dem von der konkreten Lebendigkeit des anderen abstrahiert wird.

Es gibt Charakterzüge, die die Achtung ausschließen. So ist vor allem das unbefriedigte Geltungsstreben, die Geltungssucht, eine wichtige Gegenspielerin der Achtung. Sie ist zu einer wirklichen Achtung nicht fähig, weil sie ja immer nur nach der eigenen Geltung fragt und sozusagen gar keinen Spielraum dafür läßt, daß ihr der Wert des anderen zum Anliegen wird. Wohl aber bedient sie sich der äußeren Geste der Verachtung, um der eigenen Geltung eine Folie zu verschaffen.
Im Hinblick auf die charakterologischen Zusammenhänge, in denen die Gefühlsregung der Achtung erscheint, ist auch die *Ritterlichkeit* zu erwähnen. Wir verstehen darunter jene Haltung dem anderen gegenüber, in der wir seine Würde durch unser Verhalten achten und ihm auch in der Position des Schwächeren — als Frau oder als besiegtem Feind — nichts zumuten, was mit seiner Würde unverträglich ist.

Verehrung und Spott. — Ebenso wie Achtung und Verachtung haben die Gefühlsregungen der *Verehrung* und des *Spottes* objektivierenden Charakter. Auch in ihrem Horizont steht der Wert des anderen, der sich im Angemutetwerden offenbart, in gegenständlicher Benennbarkeit. Dabei unterscheidet sich Verehrung von Achtung dadurch, daß sie ein Aufschauen zum anderen enthält, als eine Unterordnung des eigenen Wertes, der eigenen Würdigkeit unter den Wert des anderen. Das verehrte Wesen erscheint in der Verehrung als eine objektive Wertquelle, in deren Lichtstrahl der Verehrende steht und von der her er eine Bereicherung seines Werthorizontes empfängt. Anders liegen die Dinge bei der Achtung. Hier ist das Niveauverhältnis zwischen dem Träger der Gefühlsregung und seinem Gegenstand nicht ein solches des Tiefer- und Höher-Stehens, sondern es herrscht Niveaugleichheit. Der Achtung fehlt die Gebärde des aufschauenden Blikkes. Wir verehren im anderen immer einen Wert, den wir selbst nicht besitzen und der es uns gleichsam zur Gnade werden läßt, zu demjenigen, den wir verehren, in der Beziehung des Miteinanderseins zu stehen. Wir achten am andern einen Wert, den wir durchaus auch selbst besitzen können. Die Gebärde der Verehrung ist die des Sich-Neigens und des Aufschauens, wodurch das Höherstehen des Verehrten demonstrativ unterstrichen wird.
Was schließlich den Spott betrifft, so mag es zunächst befremden, ihn unter die mitmenschlichen Gefühle eingereiht zu finden, und zwar deshalb, weil er ja zunächst lediglich ein äußeres (verbales) Verhalten zum anderen darstellt. Aber auch ihm liegt, sofern er echt ist, ein Angemutetwerden vom andern, und zwar in der spezifischen Weise der *Lächerlichkeit* zugrunde. Die bloße Absicht, einen Menschen lächerlich zu *machen*, ohne ihn im Grunde lächerlich zu *finden*, ist gar nicht echter Spott. Hier bedient sich lediglich das Übelwollen der äußeren Form des Spotts.

Sofern aber der Spott als Gefühlsregung, als Angemutetwerden vom anderen im Sinne der Lächerlichkeit auftritt, ist er in etwa das negative Gegenbild der Verehrung. Dem Pathos, mit dem wir in der Verehrung zu einem Menschen aufschauen und die Gnade des von ihm ausstrahlenden und auf uns zukommenden Wertes erleben, entspricht auf der Seite des Spottes das Vergnügen am Herabschauen auf den anderen. Von der Verachtung unterscheidet sich der Spott dadurch, daß diese über den Verachteten hinwegsieht, ihn aus dem Kreise ihrer Aufmerksamkeit streicht, während der Spott seinen Gegenstand gerade in das Feld seiner Aufmerksamkeit zieht. Und damit hängt es zusammen, daß der Spott redet, die Verachtung dagegen schweigt. – Eine Steigerungsform des Spottes ist der *Hohn*. Während der Spott noch etwas Versöhnliches haben kann und die Regung der Sympathie nicht notwendig ausschließt, läßt der Hohn eine positive Gefühlsregung zum anderen überhaupt nicht zu.

β) Die Gefühlsregungen des Füreinanderseins

Sympathie und Antipathie, Achtung und Verachtung, Verehrung und Spott sind Gefühlsregungen, die der Strebungsthematik des zwischenmenschlichen Miteinanderseins korrespondieren. In ihnen baut sich der Umkreis des Miteinanderseins als Wertordnung auf. Wie nun die Strebungen der mitmenschlichen Sozietät sich in solche des Miteinanderseins und in solche des Füreinanderseins gliedern, so stehen neben den Gefühlsregungen des Miteinanderseins diejenigen des *Füreinanderseins*. Hierher gehören vor allem Mitgefühl und Liebe.

Das Mitgefühl (Mitfreude und Mitleid). – Um Klarheit in das Wesen des *Mitgefühls* zu bringen, ist es zunächst abzugrenzen gegen eine Reihe seelischer Vollzüge, mit denen es leicht verwechselt werden kann.
Dies gilt vor allem im Hinblick auf das, was wir mit Scheler und Vierkandt als das bloße *Nacherleben* bezeichnen.[83] Das Nacherleben ist die Nachbildung fremdseelischer Akte, die einfühlend anschauliche Vergegenwärtigung der seelischen Lage anderer Menschen und als solche ein seelischer Vorgang im Bezug des Miteinanderseins, während das Mitgefühl im Bezug des Füreinanderseins steht. Es ist klar, daß das Mitfühlen im Nacherleben eine notwendige Bedingung seines Vollzuges hat, daß Mitfühlen also immer die Fähigkeit des Nacherlebens voraussetzt, immer nur da zum Einsatz kommen kann, wo die seelische Lage des anderen im Nacherleben erschlossen ist. Aber dennoch sind Mitfühlen und Nacherleben nicht wesensgleich. Es

[83] Vgl. M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923, und A. Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1923

ist durchaus sinnvoll zu sagen: »Ich kann dir das sehr gut nachfühlen, aber ich habe kein Mitgefühl mit dir.«[84] Im Nacherleben ist uns die seelische Lage des anderen erschlossen noch ohne innere Wertergriffenheit und Verbindlichkeit. Im Mitfühlen dagegen ist die Tatsache, daß der andere leidet, daß er sich freut, für uns mit einer Wertergriffenheit verbunden, die uns zu bestimmtem Verhalten dem Mitmenschen gegenüber verpflichtet. Das Mitfühlen gibt also nicht bloß ein Spiegelbild fremdseelischer Vorgänge und Zustände, vielmehr sind wir in ihm von der seelischen Lage des anderen als von einem Wert angemutet, der uns etwas angeht und uns damit in einer besonderen Weise auf das Du gerichtet sein läßt, was sich dahin auswirkt, daß wir bestimmte Verhaltensimpulse erleben, während das Nacherleben mehr theoretisch-kenntnisnehmenden Charakter haben und sich in teilnahmsloser Distanz vollziehen kann. Im *Mitleiden* erleben wir den Antrieb, dem anderen helfend beizustehen, einen Antrieb, der sich vielleicht – aus äußerer Unmöglichkeit – gar nicht zum tatsächlichen Handeln gestaltet, sondern gleichsam virtuell vorhanden ist, als Ansatz zu einer Gebärde. Auch die *Mitfreude* enthält diese Antriebsgestalt. Zwar bleibt für sie nicht viel zu tun, sofern der andere in der Freude steht; sie enthält aber virtuell die Bereitschaft, alles zu tun, um den anderen in dieser Freude zu halten.

Allerdings bestehen Gradunterschiede in der Stärke solcher Impulse zu aktivem Einsatz – Unterschiede, die die Sprache in feiner Abstufung zum Ausdruck bringt. Was sie »*Teilnahme*« nennt, enthält in viel höherem Grade die Aktivität des Einsatzes als das bloße »*Bedauern*«, in dem schon eine gewisse Distanzierung und Unverbindlichkeit gegenüber der seelischen Lage des anderen steckt.

Über die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen einfühlendem Nacherleben und Mitfühlen belehrt ein Blick auf die Erfahrung, wo sehr oft ein feiner Spürsinn für seelische Zustände und Vorgänge anderer im Dienste einer rein theoretischen Neugier oder auch eines rücksichtslosen Egoismus anzutreffen ist. Auch die Tatsache der *Grausamkeit* ist hier zu erwähnen. Während im Falle der *Brutalität* die Rücksichtslosigkeit, das fehlende Mitfühlen auf einer Phantasielosigkeit des Nacherlebens beruht, der Brutale also weh tut in stumpfer Gedankenlosigkeit, ist es gerade das auszeichnende Merkmal der Grausamkeit, daß sie sich nacherlebend den Schmerz, das Leiden des anderen vergegenwärtigt, ohne jedoch Mitgefühl zu haben, so daß Grausamkeit nicht selten gerade auf einer raffinierten Berechnung fremder Schmerzen gründet. – Auch die *Schadenfreude* hat das Nacherleben fremder Gefühle zur Voraussetzung. Wie wir uns in der Schadenfreude darüber freuen, daß der andere leidet – darin ist sie der Grausamkeit ver-

[84] M. Scheler, a. a. O., S. 5

wandt – oder auch nur, daß er sich ärgert, sich verletzt fühlt, eine Niederlage oder überhaupt eine Versagung seiner Ansprüche erlebt, so gründet auch der *Neid* in einem Nacherleben fremder Freude, fremden Wohlergehens. Aber sein Egoismus hindert ihn daran, sich mit dem anderen zu freuen, d. h. die Freude des anderen, überhaupt sein Wohlergehen als einen Wert zu erleben. – Die Unterscheidung der seelischen Vollzüge des Nacherlebens und des Mitfühlens wird schließlich auch wichtig, wenn wir *Liebenswürdigkeit* als bloße Technik des Umgangs, die lediglich ein feines Nacherleben zur Voraussetzung hat, und echte *Herzlichkeit* auseinanderhalten.

Das Mitfühlen ist phänomenologisch nicht nur gegen das Nacherleben abzugrenzen, sondern auch gegen die *Gefühlsansteckung*.[85] Auch diese ist kein Phänomen des Füreinanderseins, sondern ein solches des Miteinanderseins. Sie spielt vor allem massenpsychologisch – etwa in der Panik oder in der rauschhaften Exaltation einer Masse – eine wichtige Rolle. Sie kommt aber auch im Seelenleben des einzelnen vor und tritt hier etwa in der Form auf, daß einer beim Anblick von Tränen mitzuweinen bzw. beim Lachen anderer mitzulachen veranlaßt wird – eine Primitivreaktion, die dem Entwicklungsstadium des Kindes durchaus normal ist. Von der Gefühlsansteckung unterscheidet sich das Mitfühlen wesentlich dadurch, daß wir in ihm nicht dasselbe Leid, dieselbe Freude wie der andere erleben, also nicht untertauchen in einer über die Individuen hinweggehenden Gefühlswelle, sondern wir sind wertmäßig ergriffen davon, daß der andere leidet, daß er sich freut. Das Mitfühlen vollzieht sich niemals in einer Vermischung der Individualitäten zur unterschiedslosen Einheit einer ungegliederten Masse, sondern immer in einem Gerichtetsein auf den anderen als ein Du. Und dieses Gerichtetsein erweist sich gerade in der oben genannten Bereitschaft des aktiven Einsatzes, die dem Mitfühlen wesentlich zugehört. So haben wir es in allen Fällen der *Rührseligkeit*, wo einer beim Anblick von Tränen selbst mitweinen möchte, nicht zu tun mit einem echten Mitfühlen, sondern lediglich mit einer Gefühlsansteckung, einem passiven Untertauchen in einem verschwommenen Gefühlsstrom, in dem die für das Mitgefühl wesentliche klare Bezogenheit auf ein Du verwischt wird.

Die Unterscheidung zwischen Mitfühlen und Gefühlsansteckung wird wichtig für die Beurteilung der *Theorien des Mitleids*, die Schopenhauer und Nietzsche entwickelt haben. Schopenhauer sieht in der Fähigkeit des Mitleids den Beweis dafür, daß die Individuen einem allgemeinen unterschiedslosen Lebensgrund entstammen und nur durch das principium individuationis, durch Raum und Zeit voneinander getrennt erscheinen. Nach Schopenhauer ist das Mitleid eine empirische Möglichkeit, das Ge-

[85] Vgl. M. Scheler, a. a. O., S. 12 ff.

häuse der Individuation zu zerschlagen und des Einheitsgrundes eines allgemeinen unterschiedslosen Lebens inne zu werden.
Nun ist sicherlich – darin hat Schopenhauer recht – das Mitfühlen zu verstehen als ein Durchbruch durch die Beengtheit des individuellen Selbstes und darin ein echtes Gefühl des Über-sich-hinaus-seins. Was aber dabei sichtbar wird, darf nicht gedacht werden als die unterschiedslose Einheit eines allgemeinen, ungegliederten, verschwommenen Lebensgrundes, in dem jede Individualität ausgelöscht ist, sondern es muß verstanden werden als ein ontisch vorgegebenes Zugeordnetsein des einzelnen auf seine Mitmenschen, als polare Beziehung vom Ich zum Du, als das Bewußtwerden eines übergeordneten ganzheitlichen Zusammenhanges, in dem der einzelne zum anderen steht. In diesem Zusammenhang ist die Individualität keineswegs aufgehoben, sondern eingeordnet in ein höheres Ganzes, das sich in den Einzelnen ausgliedert. Im Mitfühlen wird dem Menschen sein Dasein als Wesen der Gemeinschaft bewußt. Die Gemeinschaft – etwa eines Volkes – ist aber nicht eine unterschiedslose Masse, in der jede Individualität verschwindet, sondern sie hat Struktur, d. h. die Individualitäten bleiben erhalten, sind aber als Glieder auf ein höheres Ganzes, eben die Gemeinschaft, bezogen.
Phänomenologisch gesehen steht das, was bei Schopenhauer als Mitleid erscheint, in bedenklicher Nähe zur Gefühlsansteckung. Es ist eigentlich nichts anderes als die Verstärkung der eigenen pessimistischen Grundstimmung durch den Anblick des Leidens anderer. Und so ist es bezeichnend, daß Schopenhauer das Mitfühlen – in Verkennung seiner eigentlichen Wesensart – überhaupt nur als Mitleiden in Betracht zieht. Nur die der Gefühlsansteckung nahestehende Scheinform des Mitleids aber trifft der Protest, den Nietzsche gegen das Mitleid erhebt, wenn er es als einen »dekadenten Kult des Leidens« kennzeichnet und wenn er sagt: »Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv . . . Unter Umständen kann mit ihm eine Gesamteinbuße an Leben und Lebensenergie erreicht werden . . . Das Mitleiden kreuzt im ganzen Großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist . . . Dieser depressive und kontagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werterhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der decadence.«[86] An anderer Stelle nennt Nietzsche das Mitleid »eine Verschwendung der Gefühle«, einen »der moralischen Gesundheit schädlichen Parasit«.[87]

[86] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Bd. 10, S. 363 f
[87] Bd. 9, S. 272

In dieser Kritik ist das Mitleid – ganz wie bei Schopenhauer – vorwiegend als eine Gefühlsansteckung beim Anblick fremden Leidens mißverstanden. Nietzsche sagt ausdrücklich: »Das fremde Leiden steckt uns an, Mitleid ist eine Ansteckung.«[88] Diese Scheinform des Mitleids kommt aus Schwäche und Passivität. Das echte Mitleid dagegen kommt aus innerem Reichtum und innerer Kraft. Man kann sehr wohl das Leiden des anderen mitfühlen und trotzdem, ja gerade dadurch zur Aktivität aufgerufen werden. Die darin steckende Kraft und der sich auswirkende Reichtum sind dem echten Mitleid wesenseigen und bewähren sich nicht nur im Mitleiden, sondern ebenso in der Mitfreude.

Wenn gerade das Mißverstehen des Mitleids durch Schopenhauer erkennen läßt, wie wichtig die phänomenologische Erhellung des Mitgefühls ist, so muß schließlich noch auf eine weitere *Scheinform* des Mitleids hingewiesen werden, von der Augustinus in seinen Bekenntnissen spricht. »Das aber ist das wahrhafte Mitleid, in dem der Schmerz keinen Genuß findet«; denn sonst könnte man »wünschen, es gäbe Leidende nur zu dem Zweck, Mitleid fühlen zu können«.[89] Die eigentliche Dynamik solchen Verhaltens liegt nicht in der Teilnahme am anderen, sondern in einer selbstischen Interessiertheit. Das letzte Ziel ist nicht das Wohl des anderen, sondern die selbstgenießerische und selbstgefällige Lust in der gönnerhaften Geste des Helfens.

So viel zur Klarstellung des Mitgefühls. Wenn wir uns nunmehr auf seine *charakterologische* Bedeutung besinnen und die Frage stellen, was die Fähigkeit und Bereitschaft zum Mitfühlen im seelischen Gesamtgefüge eines Menschen zu bedeuten hat, so drängt sich uns eine Reihe von Begriffen ins Bewußtsein, die alle im charakterologischen Umfeld des Mitgefühls stehen: so Güte, Herzlichkeit, Teilnahmebereitschaft, Rücksicht, Zartgefühl, menschliche Wärme und vor allem der Begriff des Gemütes.[90]

Nun ist es aber keineswegs so, daß Menschen, denen die Ergriffenheit des Mitgefühls fremd ist, deshalb notwendig die Eigenschaften der Rücksichtslosigkeit zeigen müssen, an die wir im Zusammenhang mit den Begriffen der Gemütlosigkeit, der Kälte und der Hartherzigkeit zu denken gewöhnt sind. Es gibt zweifellos Menschen, denen jene in Gemütswärme und mitschwingender Güte ausstrahlende Ergriffenheit des endothymen Grundes fehlt, bei denen also keineswegs das Wohl und Wehe der Mitmenschen unmittelbar zur eigenen Innerlichkeit wird und die sich dennoch in der Behandlung ihrer Mitmenschen rücksichtsvoll, gerecht und sachlich erweisen. Sie handeln am anderen nicht zwar nach Maßgabe ihrer Gefühlsergriffenheit im Mitfühlen, wohl aber nach Regulativen des Gewissens, nach allge-

[88] Ebenda

[89] Augustinus, Bekenntnisse, III. Buch, 2. Kap.

[90] Über Gemüt s. S. 280 ff.

meinen Grundsätzen der Pflicht, der Gerechtigkeit und Sachlichkeit. Es fehlt ihnen die Gabe der Intimität, die Wärme des Gemütes, sie sind nicht herzlich, aber korrekt. Dies ist vor allem bei der Beurteilung schizothymer Naturen zu beachten.

Was unter den oben genannten Begriffen der Gemütsarmut, Gemütskälte und Hartherzigkeit zu verstehen ist, ist übrigens nicht identisch mit dem, was wir *Härte* nennen. Härte ist lediglich ein Verhaltensbegriff und kennzeichnet als solcher nicht eigentlich eine Unfähigkeit zu den Ergriffenheiten des Mitfühlens, vor allem des Mitleidens, sondern lediglich die Tatsache, daß diesen Gefühlsregungen in der Einstellung zu den Mitmenschen kein Bestimmungsrecht zuerkannt wird und sie im Verhalten zu den anderen nicht als Motive zugelassen werden. Treten als Instanzen, an denen in solcher Weise die Impulse des Mitfühlens scheitern, sachlich unpersönliche oder überpersönliche Forderungen oder Notwendigkeiten auf, dann redet die Sprache von *Strenge*. Die Strenge muß sich sehr oft hart machen gegen die Regungen des Mitgefühls. Nicht streng sein können heißt unvermögend sein, den Regungen des Mitgefühls zu widerstehen. Wir reden in diesem Falle von *Weichherzigkeit*. Bei ihr geht das Mitgefühl so weit, daß es auch die berechtigten Ansprüche der Selbsterhaltung des Mitfühlenden sowie die Forderungen überpersönlicher oder unpersönlicher Notwendigkeiten außer Kraft setzt. Für den Weichherzigen ist also das Mitfühlen, vor allem das Mitleid, das oberste Motiv seines Verhaltens zu anderen. Lediglich als Protest gegen solche Weichherzigkeit ist die Kritik Nietzsches an jener Mitleidsethik gerechtfertigt, die das Mitleiden als den höchsten sittlichen Wert setzt und für alle Forderungen überpersönlicher Notwendigkeiten, die Härte und Strenge gegenüber dem anderen verlangen, keinen Platz hat.

Die mitmenschliche Liebe. — Die Regungen des Mitgefühls, Mitleid und Mitfreude korrespondieren jenen Strebungen des zwischenmenschlichen Füreinanderseins, die wir als Wohlwollen und Helfenwollen gegen die Strebung der mitmenschlichen Liebe abgehoben haben. Wenn wir nun, getreu der bisherigen Gepflogenheit, fragen, welche Art von Gefühlsregungen der Strebung der mitmenschlichen Liebe zugeordnet ist, so läßt uns die Sprache im Stich. Genauer gesagt: es zeigt sich, daß sie mit dem Titel »*Liebe*« zugleich eine Strebung und die ihr thematisch zugehörige Gefühlsregung bezeichnet. Dies ist nicht von ungefähr und beruht keineswegs auf einer Phantasielosigkeit der Sprache, sondern auf der Tatsache, daß die innere Verflochtenheit von Strebung und Gefühl gerade in der Liebe ein Maximum besitzt, daß die Liebe ihrem Wesen nach nie zu Ende geht und auch noch in der Erfüllung eines erlebten Gefühls als Strebung lebendig ist. Daran haben auch wir uns zu halten, indem wir nunmehr die mitmensch-

liche Liebe betrachten nicht als Strebung, nicht als Wertgerichtetheit, nicht hinsichtlich dessen, was in ihr gesucht wird, sondern als Gefühlsregung, als Erlebnis des Angemutetwerdens, als Wertergriffenheit, also im Hinblick auf das, was in ihr gefunden wird.
Sind Mitleid und Mitfreude Gefühlsregungen des Füreinanderseins, in denen wir von der seelischen Lage des anderen im Sinne eines Wertes angerufen und aufgerufen werden, so ist es im Gefühl der mitmenschlichen Liebe das Dasein und Sosein des anderen überhaupt, was sich uns als Wert des Füreinanderseins erschließt. Was in der mitmenschlichen Liebe den endothymen Grund als Wertanruf trifft, ist nicht – wie im Mitfühlen – die Tatsache, daß der andere leidet oder sich freut, sondern die Tatsache, daß der andere ist, daß es ihn gibt, genauer gesagt, daß er als ein Sinnwert im Horizont unseres Daseins steht. Das objektive Quale der Liebe hat den Charakter der *Idee*. Auch das Gefühl der Liebe und gerade es ist ein Angerufenwerden der Innerlichkeit des endothymen Grundes in *der* Weise, daß der Gegenstand als *Sinnwert* der Wirklichkeit, als Idee erlebt wird. Es ist erfüllt von dem Bewußtsein der Teilhabe, kraft deren im Zeitlichen das Dasein des geliebten Menschen als ein Überzeitliches und Absolutes aufleuchtet und offenbar wird – so, wie es der Herzog in Goethes Trauerspiel »Die natürliche Tochter« bei der Nachricht vom Tode Eugeniens ausdrückt:

»Du bist kein Traumbild, wie ich dich erblickte;
du warst, du bist. Die Gottheit hatte dich
vollendet einst gedacht und dargestellt;
so bist du teilhaft des Unendlichen,
des Ewigen, und bist auf ewig mein.«

In der Liebe ist also das Dasein und Sosein des anderen in der Wertigkeit einer Idee gegeben, während in Mitfreude und Mitleid lediglich das Wohl und Wehe des anderen unmittelbar zu unserer Innerlichkeit werden. Auch das endothyme Quale ist bei Mitgefühl und Liebe verschieden. Im Mitgefühl ist es eine Freude oder ein Leiden über die Freude oder das Leiden des anderen, in der Liebe ist es das Erlebnis der Verbundenheit mit einem Seienden, an dem und durch das die Sinnerfüllung der eigenen Existenz erfahren wird. So hat es Goethe in der Marienbader Elegie ausgesprochen:

»In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
wir heißens: fromm sein! – Solcher seligen Höhe
fühl ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.«

Wie im gegenständlichen und im endothymen Quale, so ist die Liebe auch in ihrer Antriebsgestalt verschieden vom Mitgefühl. Dem Mitgefühl eignet die Gebärde des Helfens; die Liebe dagegen sucht alles zu tun, was geeignet ist, den anderen in seiner Sinnhaftigkeit sichtbar werden zu lassen und zur Geltung zu bringen.

So viel über den Unterschied zwischen Mitgefühl und Liebe. Freilich umschließt die Liebe auch das Mitgefühl. Wenn wir einen Menschen lieben, dann ist es selbstverständlich, daß wir ihm gegenüber auch die Regungen des Mitgefühls haben. Dieser Satz läßt sich jedoch nicht umkehren. Liebe ist mehr als bloßes Mitgefühl, sie geht über dessen Thematik weit hinaus. Dies ist besonders zu betonen gegenüber allen Versuchen, Liebe und Mitgefühl auf eine und dieselbe Wurzel zurückzuführen und letztlich wesensgleich zu setzen.[91]

Wenn nun in der Liebe der andere in der Wertigkeit einer Idee erlebt wird, — so, »wie ihn Gott gemeint hat« (Hattingberg) —, so deutet dies auf eine existentielle Beziehung und Zuordnung zwischen dem Ich und dem Du, eine Beziehung, die gar nicht mehr psychologisch auf ihre Motive befragt werden darf, sondern als ontisches Faktum hingenommen werden muß, d. h. als Faktum, das vor aller seelischer Beziehung und vor jeglichem Erleben schon gegeben ist. Das Wesen der mitmenschlichen Liebe wird jedem verschlossen bleiben, der über den psychologischen Fragenkreis der Motivation nicht hinauskommt und nicht bereit ist, hinter allen motivierenden Erklärungen noch einen ontischen Zusammenhang anzuerkennen. Dies gilt auch für die Erklärung und Auslegung der Liebe durch jenen Denker, der vielleicht die geistreichsten psychologischen Bemerkungen über sie gemacht hat: Stendhal.[92]

Nach ihm sind die Wertgehalte, die der Liebende an dem geliebten Wesen zu sehen glaubt, etwas, das er in einer Art von Selbstverblendung erzeugt, und zwar nach Maßgabe des Bildes, das er gerne haben möchte — also ganz im Sinne des Satzes, Liebe macht blind. Diese Deutung hat Stendhal in sein berühmt gewordenes Gleichnis von der *Kristallbildung* eingekleidet. Wenn man einen entblätterten dürren Zweig in die Sole einer Salzmine wirft und nach einigen Monaten wieder herauszieht, so zeigt er eine eigenartige Verwandlung. Die anspruchslose, wenig fesselnde Form des dürren Zweiges hat sich mit unzähligen glänzenden Kristallen überdeckt, die vor allem in der Sonne ein zauberisches Spiel entfalten. Einen entsprechenden Vorgang sieht Stendhal in der Liebe. Sie bildet — so meint er — um die wahre Gestalt des geliebten Menschen zauberische Kristalle, sie sieht in den anderen Eigenschaften und Werte hinein, die er gar nicht besitzt. Der Un-

[91] Vgl. hierzu M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923

[92] Stendhal, De l'amour. Deutsche Übersetzung, Inselverlag Leipzig, 1925

terschied zwischen der tatsächlichen Wirklichkeit des geliebten Menschen und dem Wertbild, das der Liebende sich macht, entspricht demjenigen zwischen dem verdorrten Buchenzweig und dem anmutigen Kristallzweig. Die Kristallbildung in der Liebe ist also eine Überschätzung des wirklichen Wertes des geliebten Menschen.

Eine Kritik Stendhals wird zwar zugeben, daß in der Tat zuweilen eine solche illusorische Verklärung der Wirklichkeit des geliebten Menschen stattfindet. Aber diese Verklärung hat mit dem Wesen der Liebe nichts zu tun, sondern ist ein Merkmal jenes Zustandes, den die Sprache feinsinnig als *Verliebtheit* vom eigentlichen Akt der Liebe unterscheidet. Verliebt ist man in gewisse, meist sogar sehr äußerliche Eigenschaften, die Reiz- und Sensationswert haben — in Gestalt, Stimme, Augen, Bewegungen usw. — und diese Verliebtheit macht blind für die Mängel des anderen, sie sieht über sie in illusionistischer Verblendung hinweg. Die Liebe dagegen liebt am anderen nicht Eigenschaften — diese kann sie schätzen und achten —, sondern sie liebt den anderen in der Einmaligkeit und Unvertretbarkeit seines Daseins um seiner höheren Wertmöglichkeiten willen, trotz aller ihm anhaftenden Einzelzüge, die — gemessen mit den Maßstäben menschlich-empirischer Wertung — als Mängel erscheinen. »Wer liebt« — so heißt es in Kants Anthropologie (§ 74) —, »kann dabei doch wohl sehend bleiben; der sich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes unvermeidlich blind, wiewohl der letztere acht Tage nach der Hochzeit sein Gesicht wieder zu erlangen pflegt.« Der Unterschied zwischen Liebe und Verliebtheit zeigt sich vor allem darin, daß man in derselben Weise verschiedene Male verliebt sein kann, d. h. in dieselben Eigenschaften bei verschiedenen Menschen. Jede wirkliche Liebe aber ist unwiederholbar und einmalig. Ferner ist zu sagen, daß die Verliebtheit *partial*, die Liebe dagegen immer *total* ist. Und zwar sowohl im Hinblick auf den Verliebten bzw. Liebenden als auch im Hinblick auf den Gegenstand der Verliebtheit bzw. Liebe. In der Verliebtheit wird der andere gar nicht in der Ganzheit seines tatsächlichen Seins gesehen, sondern lediglich in der Teilhaftigkeit irgendwelcher Reize, die meist sinnlicher Natur sind. Und eben dieser Reiz erfaßt wiederum den Verliebten gar nicht in der Ganzheit und Tiefe seines seelischen Seins, sondern nur in einem Teilbezirk. Und zwar so, daß die Sensation des Reizes, die sich wie jede Sensation über kurz oder lang erschöpft, für die Dauer der Verliebtheit alle übrigen seelischen Vorgänge, in denen wir des anderen als eines Wertes oder Unwertes ansichtig werden, verdrängt. Diese Verdrängung schafft Platz für die Illusion der Kristallbildung.

Schließlich ist auch noch darauf hinzuweisen, daß sich im Falle der Verliebtheit das Motiv angeben läßt. Man kann, wie gesagt, in die Hände, die Stimme, die Augen, überhaupt in die leibliche Erscheinung eines Menschen

verliebt sein. Die Frage aber, weshalb einer gerade diesen Menschen liebt, kann durch psychologische Motivation überhaupt nicht beantwortet werden. Die Tatsache, daß der geliebte Mensch dem Liebenden in so unvergleichbarer und ausgezeichneter Weise als Wert gegeben ist, kann nur verstanden werden als ein weiter nicht mehr zu begründendes Angelegtsein der Existenz des Liebenden auf die Existenz des geliebten Menschen, als eine ontische d. h. im Zusammenhang des Wirklichen vorgegebene Beziehung, die Goethe in das Symbol der Wahlverwandtschaft kleidet und dichterisch zum Ausdruck bringt in den Versen an Charlotte von Stein:

»Sag, was will das Schicksal uns bereiten?
Sag, wie band es uns so rein genau?
Ach, du warst in abgelebten Zeiten
meine Schwester oder meine Frau.

Und von allem dem schwebt ein Erinnern
nur noch um das ungewisse Herz,
fühlt die alte Wahrheit ewig gleich im Innern,
und der neue Zustand wird ihm Schmerz.«

Hier wird die mitmenschliche Liebe verstanden als ein seelischer Akt, der nicht mehr auf psychologische Motive zurückgeführt werden kann, sondern eine ontisch vorgegebene Beziehung zwischen dem Liebenden und dem geliebten Wesen zur Erfahrung des irdischen Daseins bringt. Und dies entspricht weitgehend Platons Lehre vom Eros, im besonderen seinem Mythos von der Präexistenz der Seele im Reich der Ideen. Platon deutet den Eros als das Hinstreben der Seele zur Teilhabe an der Idee, die Erfüllung dieses Strebens aber, das Gefühl der Liebe als die Erinnerung (ἀνάμνησις) an etwas, das der Seele einmal als Horizont ihres Daseins gegeben war und von ihr in der Einkörperung des irdischen Lebens zunächst vergessen wurde. Das Gefühl der Liebe wird, so gesehen, vergleichbar dem Prozeß, in dem das in der photographischen Platte schlummernde Bild durch die Berührung mit den Lösungen sichtbar wird. In der Liebe erfährt das Bild des geliebten Menschen, das als bloße Wahrnehmung jedem anderen zugänglich ist, die Veränderung und Erhellung zu einem Antlitz der *Sinnhaftigkeit*, das eben nur der Liebende zu sehen vermag. Damit ist die psychologische Theorie der Kristallbildung recht eigentlich auf den Kopf gestellt: Nicht der Liebende ist blind, sondern gerade derjenige, der nicht zu lieben vermag. Goethe erweitert die Gültigkeit dieses Satzes über den Kreis der mitmenschlichen Liebe hinaus auf die Liebe überhaupt: »Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Erkenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß die Liebe, ja die

Leidenschaft sein.« Und so erscheint Stendhals psychologische Auffassung, daß das Bild des geliebten Menschen in der Wertergriffenheit der Liebe nichts als subjektive Verblendung sei, ebenso verkehrt wie wenn man behaupten wollte, daß das, was wir an einem Kunstwerk schön finden, Täuschung sei, und zwar deshalb, weil die Mehrzahl der Menschen der Schönheit des Kunstwerkes nicht ansichtig zu werden vermag und etwa ein musikalisches Werk lediglich als eine Folge von Tönen erlebt.

Erotische und humane Liebe. — Wie die mitmenschliche Liebe als Strebung die beiden Formen der erotischen und der humanen Liebe aufweist, so begegnet sie uns auch als Gefühlsregung in zwei verschiedenen Abwandlungen, einer *erotischen* und einer *humanen*.

Wenn die im Gefühl der Liebe entdeckten Sinn- und Wertgehalte der Existenz des geliebten Menschen zum zentralen Sinn- und Wertgehalt der Existenz des Liebenden werden, so ist in der erotischen Liebe damit verbunden das eigenartige Erlebnis einer Wieder- und Neugeburt dessen, der von ihr ergriffen wird, der Aufbruch einer Gegenwart und Lebendigkeit, in dem alle schöpferischen Kräfte und Möglichkeiten des eigenen Daseins wie in einem Brennspiegel gesammelt sind. Die erotische Liebe ist kontrapunktisch durchtönt von der Thematik des lebendigen Daseins. Sie ist als Gefühl des Über-sich-hinaus-seins zugleich die Erfahrung eines gesteigerten Lebens. So beschreibt Gyges in Hebbels Drama »Gyges und sein Ring« seine Liebe zu Rhodope mit den Worten: »Mir ist, als wäre ich mit einem Starrkrampf auf die Welt gekommen und dieser löste sich vor deinem Blick.« Es handelt sich im Gefühl der erotischen Liebe um einen Aufschwung der Existenz, ein gesteigertes *Pathos der Lebendigkeit*, für das es eigentümlich ist, daß es das gesamte Weltbewußtsein durchstrahlt. Alles, was an Welt begegnet, erscheint in einer neuen Lebendigkeit und Sinnfärbung, nicht als etwas schon lange Gewordenes und Bestehendes, sondern als eine in jedem Augenblick sich vollziehende Offenbarung, als ein Geschenk der Gegenwart, als eine Gnade der Schöpfung. Und wenn seinerzeit gesagt wurde, in der Freude, die als Gefühlsregung des lebendigen Daseins zu verstehen ist, werde das, worüber wir uns freuen, als Geschenk an das eigene Leben erfahren, so ist jetzt zu sagen, daß in der erotischen Liebe immer auch eine Freude über das Dasein des geliebten Menschen enthalten ist, — eine Freude, durch die das eigene Lebendigsein eine Steigerung erfährt.

Daß tatsächlich in der erotischen Liebe ein *Lebensaufschwung* erfahren wird, in dem zugleich die ganze Welt ein neues Antlitz oder besser gesagt das Antlitz der Neuheit gewinnt, davon legen die Werke der Dichter ein beredtes Zeugnis ab. Hierfür einige Beispiele.[93]

[93] Vgl. auch O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 1941, S. 78 f.

»Als er aus dem ersten Taumel der Freude erwachte und auf sein Leben und seine Verhältnisse zurückblickte, erschien ihm alles neu, seine Pflichten heiliger, seine Liebhabereien lebhafter, seine Kenntnisse deutlicher, seine Talente kräftiger, seine Vorsätze entschiedener.«[94]

»Eine Sonne ist der Mensch, allsehend, allverklärend, wenn er liebt, und liebt er nicht, so ist er eine dunkle Wohnung, wo ein rauchend Lämpchen brennt.«[95]

»Ich hatte schon die Überzeugung gewonnen, daß es nichts Liebenswerteres auf der Welt gäbe als diese Frau; nichts Lebenspendenderes, Inspirierenderes, Strahlenderes als den Zauber, der von ihr ausgeht. — Nach dieser Feststellung gab es nur noch einen Schritt bis zur völligen Kapitulation, zur freiwilligen Einsicht, daß dieser Zauber, der wie eine Sonne wärmte, auch die Fähigkeit besaß, alles zu offenbaren und wie ein starkes Licht allen Nuancen eine neue Tiefe, allen Empfindungen eine erstaunliche Intensität, allen Gedanken neue Lebenskraft zu geben, so daß alles, was man bisher erlebt hatte, matt und grau erschien.«[96]

In Stendhals Buch »Von der Liebe« heißt es: »Die Liebe aus Leidenschaft führt den Menschen die gesamte Natur in erhabenen Bildern wie etwas eben Entdecktes vor Augen . . . Alles ist neu, alles belebt.« — Dasselbe Erlebnis des Daseinsaufschwunges und der Neugeburt von Ich und Welt in der erotischen Liebe schildert H. Hesse in seinem »Brief eines Jünglings«, der von der Wirkung seiner ersten Liebe erzählt: »Ich stand plötzlich mitten in der lebendigen Welt und war durch tausend wurzelnde Fasern mit der Erde und den Menschen verbunden. Meine Sinne schienen verändert, schärfer und lebhafter, namentlich die Augen. Ich sah ganz anders als früher. Nein, nicht schärfer und genauer, aber wärmer, berauschter, schwingender . . . Auch viele Töne und Geräusche, die ich früher nicht beachtet habe, hatten einen neuen Wert bekommen, sprachen zu mir und beschäftigten mich . . . Alles, was um mich war, war mir lieb und hatte mir etwas zu sagen, es gab nichts Totes und keine Leere in der Welt.«

Wenn in diesen Zitaten übereinstimmend das Erlebnis der erotischen Liebe beschrieben wird als die Verwandlung der Welt aus verbrauchter Kulisse und toter Oberfläche in aufbrechende Tiefe und lebendige Neuheit, dann wird es auch verständlich, daß der vom Eros Ergriffene jede Gegenwart des geliebten Wesens als neu erlebt. Kein Augenblick ist die Wiederholung des anderen, es gibt nichts Verbrauchtes und Gewohntes. Wenn der innerlich

[94] Goethe über Wilhelm Meisters erwachende Liebe zu Mariane. Wilhelm Meisters Lehrjahre, I. Buch, 3. Kap.

[95] Hölderlin, Hyperion, 2. Buch

[96] J. Conrad, The Arrow of Gold. Deutsche Übersetzung. S. Fischer-Verlag, 1932, S. 161

unbeteiligte Mensch sich darüber wundert, daß dem Liebenden der Anblick des geliebten Wesens und der Umgang mit ihm nicht ermüdend und langweilig werden, so beweist dies nicht den Wahn des Liebenden, wie Stendhal es deutet, sondern wir stehen hier eben vor der Tatsache, daß der erotisch Ergriffene in der höchsten Potenz des Lebens steht, das immer neu und schöpferisch gegenwärtig ist. Erst wenn das Leben in seiner höchsten Potenz nachläßt, gliedert sich das Bewußtsein der Vergangenheit und des Gewordenen aus und kommt es zu Gewöhnung und Langeweile.
Wenn nun für die erotische Liebe ein gesteigertes Pathos der Lebendigkeit eigentümlich ist, eine Ergriffenheit des Gefühls, mit der der Mensch in die Gnade des Daseins hineingehoben wird und in einem Sinnwert seine eigene Wiedergeburt erlebt, und wenn darin zum Ausdruck kommt, daß in der erotischen Liebe die Thematik des lebendigen Daseins mitbetroffen wird und kontrapunktisch mitschwingt, so unterscheidet sich eben hierdurch die Gefühlsregung der erotischen Liebe von der *humanen*, die die Griechen als ἀγάπη bezeichnet haben. Hier wie dort ist zwar die Existenz des Liebenden getroffen und aufgerufen vom Gegenstand der Liebe als einem überhellenden Sinnwert. Der Liebende empfängt aus der im Gefühl der Liebe sich vollziehenden Aufhellung des Wertbildes des geliebten Wesens seine eigenen tragenden Sinngehalte. Dies ist das Gemeinsame. Der humanen Liebe aber fehlt jenes Pathos der gesteigerten Lebendigkeit und der Wiedergeburt. Beide Formen der Liebe sind zwar erfüllt von dem Bewußtsein, mit dem geliebten Wesen in ein gemeinsames Leben hineingenommen zu sein. Aber dieses Leben ist in der humanen Liebe ohne Anspruch des eigenen Daseins und der eigenen Lebendigkeit, also frei von der Thematik des Lebensdranges, es ist ein reines Dasein für den anderen. Dies macht den Unterschied zwischen den Gefühlen der humanen und der erotischen Liebe aus.

Die Liebefähigkeit. — Wie das Mitfühlen, so ist auch die mitmenschliche Liebe bedeutsam für alle Gemeinschaftsbildung. Wenn von den Arten des Mitfühlens die weiteren Bindungen der *Kameradschaft* getragen werden, so gründen die engeren Bindungen der *Freundschaft*, der *Ehe* und *Familie* in der mitmenschlichen Liebe. Im Hinblick hierauf wird es charakterologisch wichtig zu fragen, wie weit ein Mensch überhaupt zur mitmenschlichen Liebe fähig ist. Wir sprechen sinngemäß von *liebefähigen* und *liebeunfähigen* Naturen.[97] Auch die Verschiedenheit von erotischer und humaner Liebe spielt charakterologisch eine Rolle. Hier scheinen das männliche Geschlecht und das weibliche vor allem in ihren gegenseitigen Beziehungen sich voneinander abzuheben. Beide zwar sind in gleichem Maße der eroti-

[97] Vgl. E. Speer, Die Liebesfähigkeit, 2. Aufl., 1937

schen Liebe zueinander fähig. Bei der Frau jedoch wird sie in höherem Grade als beim Manne überformt von der humanen, in Hingabe, Opferung und Fürsorge sich erweisenden Liebe. Natürlich bestehen auch unter den Frauen individuelle Unterschiede. Balzac stellt in seinem Roman »Zwei Frauen« die erotisch liebende, die »ewig Geliebte« und die Frau der humanen Liebe, die vor allem Gattin und Mutter ist, typisierend einander gegenüber. Dennoch wird man sagen können, daß die Frau zur schenkenden Hingabe der humanen Liebe eine höhere Fähigkeit und Bereitschaft hat als der Mann.[98] Dies mag damit zusammenhängen, daß die mitmenschliche Liebe beim Manne überhaupt seltener als bei der Frau eine absolut dominierende Rolle spielt. Denn die höchsten Gehalte seiner Wertergriffenheit sind gar nicht an Personen gebunden, sondern an unpersönliche oder überpersönliche Wirklichkeiten, an Sachen oder allgemeine Ideen. Sofern der Mann fähig ist zur Hingabe und zum Einsatz, erlebt er den Sinn seiner Existenz darin, da zu sein für eine Sache oder eine allgemeine Idee – in viel höherem Grade als die Frau, die in Hingabe und Einsatz im Grunde doch immer da sein will für einen anderen Menschen, für ihren Gatten, ihre Kinder, die Glieder einer Gemeinschaft in der sozialen Fürsorge, und gerade hierin den sinnhaften Widerhall ihrer Existenz findet.[99]

Der mitmenschliche Haß. – Wie der Begriff der mitmenschlichen Liebe zugleich eine Strebung und eine Gefühlsregung kennzeichnet, so tut es auch der Begriff des *Hasses*, des negativen Gegenspiels der Liebe. Als Gefühlsregung betrachtet ist der Haß ein Angemutetwerden, in dessen Horizont der andere als ein Unwert steht. Dies gilt freilich auch von der Antipathie und der Verachtung. Aber während wir in der Antipathie den anderen meiden, in der Verachtung über ihn hinwegsehen, liegt die Pointe des Hasses darin, daß uns sein Gegenstand unmittelbar etwas angeht, daß wir uns zur Vernichtung des Gehaßten mit unserer ganzen Existenz aufgerufen fühlen, wobei das Füreinandersein der Liebe ins Gegeneinandersein umschlägt. Und wie in der Liebe die eigene Existenz für das Dasein des geliebten Menschen eingesetzt wird, so kann auch der Haß in seiner Intention auf die Vernichtung des Gehaßten bis zur Preisgabe des eigenen Lebens gehen. Ljesskow hat in seiner Novelle »Lady Macbeth aus Mzensk« das Beispiel eines solchen Hasses gegeben. Katerina Lwowna, die aus Liebe zu Sergej drei Morde begangen hat und dafür mit ihrem Geliebten nach Sibirien geschickt wird, stürzt sich von der Fähre über die Wolga in den Fluß, um im

[98] Zur Liebe der Frauen vgl. vor allem das mit großem Feingefühl und reifer Menschenkenntnis geschriebene Buch von Marianne Weber, »Die Frauen und die Liebe«, 1935

[99] Vgl. Ph. Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, 1947, S. 65 ff.

Sturz ihre gehaßte Nebenbuhlerin, der sich Sergejs Liebe zugewandt hat, mitzureißen und in den Grund der Wolga zu ziehen, wobei sie selbst ihren Tod findet.

So viel über die Gefühlsregungen des zwischenmenschlichen Miteinanderseins und Füreinanderseins. Sie entsprechen den Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe, die als erste Gruppe aus den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins ausgegliedert wurden, und zwar im Hinblick darauf, daß die Mitwelt für den Menschen einen besonders wichtigen Lebenskreis darstellt.

Wenn wir uns nun die Strebungen des Über-sich-hinaus-seins jenseits dieses Bezirkes der Mitwelt wieder in die Erinnerung rufen, dann gewinnen wir den Leitfaden für die Auffindung der übrigen transitiven Gefühlsregungen und gelangen zunächst zu denen der schaffenden und der wissenden Teilhabe.

b) Die Gefühlsregungen der schaffenden und der wissenden Teilhabe

Die Schaffensfreude. — Daß die dem Schaffensdrang korrespondierende Gefühlsregung, die *Schaffensfreude*, ganz von der Thematik des Über-sich-hinaus-seins erfüllt ist, davon mag ein Wort von A. Carrel Zeugnis ablegen: »In der Schaffensfreude löst sich das Bewußtsein von der eigenen Person und versenkt sich in andere und in anderes.«[100]

Die noëtischen Gefühle. — Die der Antriebsthematik der wissenden Teilhabe entsprechenden Gefühlsregungen bezeichnen wir unter Anlehnung an das griechische Wort νόησις (Denken) als *noëtische Gefühle.* Die Strebung der wissenden Teilhabe sucht die Welt als Gegenstand der Erkenntnis, die sich in den Vollzügen des Denkens erschließt. Dort nun, wo diese Frage auf das innerweltlich Begegnende auftrifft, entsteht eine Reihe von Gefühlsregungen. Hierher gehört vor allem das *Staunen*, die Verwunderung, von der Platon sagt, sie sei das Grunderlebnis aller Philosophie, wobei unter Philosophie von Platon nichts anderes als die wissende Teilhabe an der Wirklichkeit, dem ὄντως ὄν, dem eigentlich und wesentlich Seienden gemeint ist. Im Gefühl des Staunens tritt die Welt überhaupt zunächst in den Lichtkegel der Befragbarkeit und Erkennbarkeit. Das Staunen bezieht sich auf die Tatsache, daß etwas ist und daß es so ist, wie es ist, wobei die Befragbarkeit und Erkennbarkeit der Welt als Sinnwert erlebt wird. Im noëtischen Gefühl des Staunens entdecken wir es als den Sinn menschlicher Existenz, daß wir die Welt als etwas Denkbares und Erkennbares vorfinden.

[100] A. Carrel, Der Mensch, das unbekannte Wesen, Deutsche Übersetzung, o. J., S. 137

Verwandt mit dem Staunen, der Verwunderung, ist das Gefühl der *Bewunderung*. Wir bewundern etwas, sofern sein Dasein und Sosein sich unserer Erkenntnis darbietet als etwas, das den Bereich des gemeinhin Möglichen und allgemein zu Erwartenden überschreitet.
Indem uns nun im Staunen die Welt anmutet als Gegenstand möglichen Fragens, das in die Erkenntnis einmünden will, wird ein Prozeß des Denkens eingeleitet. Und auch dieser Prozeß wird von Gefühlsregungen begleitet: vom *Zweifel* und von der *Überzeugung*. Im Zweifel tritt das unter die Frage des Erkennens und der wissenden Teilhabe Gestellte in das Licht der Unentschiedenheit bzw. Unentscheidbarkeit, die Strebung der wissenden Teilhabe erfährt also eine Versagung bzw. Störung. Das Gegenteil des Zweifels ist die *Überzeugung*, das Gefühl der Gewißheit, in dem unser Streben nach wissender Teilhabe ans Ziel gelangt ist.
Ganz allgemein gesprochen werden in den noëtischen Gefühlen die Wurzeln sichtbar, mit denen auch Denken und Erkennen in den endothymen Grund eingebettet sind. Sie sind Beweise dafür, daß die Inhalte des Denkens und Erkennens für den Menschen Werte bedeuten. Erkennen und Denken sind kein bloßer passiver Widerschein der Wirklichkeit im Spiegel des Bewußtseins, nichts, dem wir gleichgültig gegenüberstehen. Sie gehen vielmehr zurück auf die Haltung eines lebendigen Fragens und Suchens gegenüber der Wirklichkeit. So sind die noëtischen Gefühle, in denen die Wirklichkeit als Gegenstand des fragenden Suchens nach wissender Teilhabe zurückgespiegelt wird an den endothymen Grund, aus dem dieses fragende Suchen kommt, als Formen des Angemutetwerdens spezifisch für den Menschen, sofern er nicht ekstatisch in seiner Umwelt aufgeht und gleichsam von ihr gelebt wird, sondern die Welt vor sich zu bringen sucht als ein durch Begriffe und Urteilsaussagen geklärtes Ordnungs- und Sinngefüge.

c) Die Gefühlsregungen der liebenden und der verpflichtenden Teilhabe

Die Ergriffenheit der Liebe zu etwas. — Wenn wir, fortschreitend am Leitfaden der Ordnung, in die die Strebungen des Über-sich-hinaus-seins gebracht wurden, nunmehr nach der Gefühlsregung fragen, die der Strebungsthematik der auf das Seiende überhaupt gerichteten liebenden Teilhabe korrespondiert, so haben wir auch dafür keinen anderen Namen als den der Liebe selbst. Somit wurde der Begriff der *Liebe* in einem *vierfachen* Zusammenhang gebraucht: als Bezeichnung der Strebung sowohl des mitmenschlichen Füreinanderseins als auch jenes Über-sich-hinaus-seins, das nicht im Speziellen auf die Mitwelt, sondern auf die Welt überhaupt gerichtet ist, und zum andern als Bezeichnung für Gefühlsregungen und hier wiederum als solche einer Gefühlsregung im mitmenschlichen Bezug so-

wie als solche eines auch auf Dinge, Wesenheiten und Ereignisse gerichteten Gefühls. Die grundlegenden Wesenszüge aber hat dieses auf Nichtmenschliches bezogene Gefühl der Liebe mit der mitmenschlichen Liebe gemeinsam. Auch in dem nicht auf Personen gerichteten Gefühl der Liebe – zur Heimat, zur Natur, zur Kunst – steht für unser Erleben ein Seiendes im Zeichen der *Idee* als etwas, von dem es gewiß ist, daß sein Dasein und Sosein in seiner Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit einen Sinn hat und daß es gut ist, daß es ist. Dies macht das gegenständliche Quale auch der außermenschlichen Liebe aus. Auch ihr Gegenstand hat die Wertigkeit einer Idee d. h. der aufblitzenden Sinnhaftigkeit einer Wirklichkeit im Ganzen der Welt, in deren Horizont unser Dasein gestellt ist. Immer enthüllt sich auch in der außermenschlichen Liebe vor uns etwas im Lichte der *Sinnhaftigkeit* mit dem vollen Gewicht wesenhafter Wirklichkeit. Zu ihrem endothymen Quale gehört das Erlebnis des Hereingenommenseins in diesen Sinn, das Erlebnis der eigenen Sinnerfülltheit. Die Liebe zu etwas gibt ihrem Träger »ausschöpfendes Wertgefühl« (Nicolai Hartmann). So stellt auch das nicht auf Personen bezogene Gefühl der Liebe eine existentielle Beziehung und Zuordnung zwischen dem Menschen und der Welt dar. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Liebe eine Erfahrung ist, in der der Mensch seine Eigentlichkeit erst findet, und zwar als geistig-personales Wesen, dem die Welt als Sinnhorizont erschlossen ist, auf den er hinlebt. Deshalb wird im Gefühl der Liebe immer auch eine Verpflichtung erlebt. Sie ist bezogen auf das Geliebte, sofern dieses in seiner Einmaligkeit und seinem Sosein als Idee erlebt wird und jede Idee ja immer einen Anruf und Aufruf an den Menschen enthält. Wir sind auch im Gefühl der außermenschlichen Liebe mit unserer Existenz aufgerufen gleichsam unter dem Motto, daß nur eine Welt sinnvoll ist und da sein soll, in der der Gegenstand der Liebe existiert. So liegt auch in der außermenschlichen Liebe eine unaufhörliche Bejahung dessen, was man liebt, ein Mitwirken an seiner Werterscheinung, ein Aufzeigen und zur Geltung bringen seiner Wirklichkeit als einer Idee, um die es in der Welt geht. Dies macht die Antriebsgestalt auch der außermenschlichen Liebe aus.

Die normativen Gefühle. – Es wurde schon gesagt, daß Ideen nicht nur in einem konkret Einmaligen gesucht werden, wie es in der Strebung der Liebe geschieht, sondern auch in abstrakter Allgemeingültigkeit. Dies gilt für jene Strebungen des Über-sich-hinaus-seins, die als solche der verpflichtenden Teilhabe bezeichnet wurden. Auch ihnen entsprechen bestimmte Gefühlsregungen: die *normativen* Gefühle. Hierher gehören vor allem *Pflichtgefühl* und *Gerechtigkeitsgefühl*. In den normativen Gefühlen vollzieht sich ein Vernehmen von Anrufen, die nur ein unverbesserlicher Psychologismus auf hintergründige Motive der Furcht zurückführen kann.

Das, wovon wir in den normativen Gefühlen angemutet werden, sind allgemeine Gültigkeiten, so vor allem die Ideen der Pflicht und der Gerechtigkeit, die unmittelbar zu unserer Innerlichkeit werden und dort das stiften, was wir normative Bindungen nennen. Gerade der Begriff der *Bindung* bringt die faktische Verwurzelung der normativen Regungen im endothymen Grund zum Ausdruck. Denn der Sinn für die Forderungen des Sollens, für Pflicht und Gerechtigkeit entspringt nicht der logischen Bündigkeit eines Kalküls, nicht der Überlegung über die Zweckmäßigkeit eines Tuns oder Unterlassens im Hinblick auf Folgen bzw. Erfolg, also nicht der Einsicht des Verstandes, sondern der Unmittelbarkeit des Ergriffenseins von Sinnwerten. Die normativen Gefühle stellen ein Sich-Kümmern, ein Sich-angelegen-sein-lassen dar, und dieses Sich-Kümmern ist ein Vorgang des endothymen Grundes und nicht eine Sache rationaler Einsicht.

Außer Pflicht- und Gerechtigkeitsgefühl müssen auch *Entrüstung*, *Empörung* und *Zorn* den normativen Gefühlsregungen zugerechnet werden. Das mag zunächst befremden. Tatsächlich aber sind die genannten Gefühlsregungen nur aus der Thematik der verpflichtenden Teilhabe zu verstehen. Denn wir sind über eine Handlung, ein Verhalten, eine Unterlassung entrüstet, empört oder zornig immer im Namen dessen, was sein oder geschehen sollte. Das, worüber wir in Entrüstung, Empörung oder Zorn geraten, ist immer eine Handlung oder ein Verhalten, in denen mißachtet wurde, was sein oder geschehen sollte. Das endothyme Quale liegt im Aufgerufenwerden zur Haltung des Protestes und des Einspruchs. Verschieden sind Entrüstung, Empörung und Zorn in den ihnen eigenen Antriebsgestalten. In der Entrüstung beschränkt sich der Protest auf das Wort, er bleibt sozusagen theoretisch. In der Empörung entfaltet er sich schon als ein Sich-Aufrichten, ein Sich-»empor«-richten. Aber erst im Zorn findet er die Gebärde des Angriffs und Eingriffs gegen die Instanz, durch die das Gesetz dessen, was sein und geschehen sollte, beleidigt wurde. So redet die Bibel von Gottes Zorn. Was sich im Zorn zum Wort meldet, ist dem Erleben gegenwärtig als formulierte oder jedenfalls formulierbare Forderung, die an einen bestimmten Verantwortungsträger gerichtet ist. Hinter der religiösen Vorstellung von Gottes Zorn steht die Idee seiner Allmacht, die Gehorsam von den Menschen fordert, und diese Allmacht wird in Gottes Zorn aktiv gegen den, der ihre Forderung verletzt hat.

Hieraus erhellt nun auch der Unterschied zwischen *Zorn* und *Wut*. Wir sind zornig immer im Namen dessen, was nach allgemein gültigen Normen geschehen soll. Im Zorn liegt immer ein Sinnbezug. In Wut aber geraten wir immer nur im Namen der Belange unseres individuellen Selbstseins. Damit hängt es auch zusammen, daß im Zorn der noëtische Horizont des Bewußtseins erhalten bleibt, während er in der Wut völlig umdunkelt

ist. Der Zorn ist frei von jenem dumpfen Drängen, das in der Gefühlsregung der Wut enthalten ist. Der gerechte Mensch kann sehr wohl in Zorn geraten darüber, daß einem anderen widerrechtlich Böses zugefügt wird, niemals aber in Wut. Die grundlegende Verschiedenheit von Wut und Zorn, die im vulgären Sprachgebrauch oft übersehen wird, kommt besonders drastisch zum Bewußtsein, wenn wir uns überlegen, daß es sehr wohl möglich ist, von »Gottes Zorn« zu sprechen, jedoch geradezu blasphemisch, von seiner Wut zu reden.[101]

Nun mag freilich mancher in Zorn geraten – und das gleiche gilt für Entrüstung und Empörung –, der objektiv gesehen keinen Anlaß, kein Recht dazu hat. Aber es ist immer so, daß derjenige, der in Zorn, Entrüstung oder Empörung gerät, jedenfalls glaubt, ein Recht auf seine Gefühlsreaktion zu haben, daß er also, subjektiv gesehen, tatsächlich zornig, entrüstet oder empört ist immer im Namen dessen, was nach objektiver und allgemein verbindlicher Ordnung sein und geschehen sollte. Der Bezug auf diese Ordnung ist auch dann noch erhalten, wenn wir in Entrüstung, Empörung oder Zorn über etwas geraten, das man uns persönlich angetan hat. Auch in diesem Falle reagieren wir nicht blind wie in der Wut, sondern im Namen dessen, was – weil allgemein gültig – auch für uns als Recht und Rechtens zu gelten hat.

d) Die Gefühlsregungen der enthebenden Teilhabe

Als letzte Gruppe der Strebungen des Über-sich-hinaus-seins wurden diejenigen der enthebenden Teilhabe genannt. Sie sind durchtönt von dem fragenden Suchen nach einem Absoluten, nach etwas, das dem Strom der Zeitlichkeit und dem Gesetz der Vergänglichkeit enthoben ist und an dem teilzuhaben den Menschen seiner eigenen Endlichkeit enthebt. Gesucht wird dieses Absolute im Drang nach künstlerischer Gestaltung, nach der Wiedergeburt der Welt aus dem eigenen Inneren, ferner im metaphysischen Bedürfnis und schließlich im religiösen Gottsuchen und Gotterfragen. Diesen Strebungen entsprechen die Gefühlsregungen der künstlerischen (ästhetischen), der metaphysischen und der religiösen Ergriffenheit.

[101] Der Unterschied zwischen Wut und Zorn ist übrigens auch im mimischen Ausdruck durchaus eindeutig. Der Zornige zeigt eine starke Vertikalfalte über der Nasenwurzel, zusammengezogene Brauen und blitzende Augen. Der Mund ist meist verpreßt. Jedenfalls aber dominieren das Auge und seine Umgebung im mimischen Bild. Das mimische Bild der Wut dagegen wird beherrscht vom Untergesicht, vom verzerrten Mund und den gefletschten Zähnen, die Darwin als Rudiment tierischer Kampfhandlungen erklärt und die zweifellos auf den Primitivcharakter der Wut (vgl. S. 243) hinweisen.

Die künstlerische Ergriffenheit. — Daß in der sinnlichen Erscheinung des Kunstwerkes, obwohl es immer ein konkret Einmaliges darstellt, ein Absolutes transparent und erfahren wird, macht das gegenständliche Quale des künstlerischen Erlebens aus. Das Kunstwerk ist ein Sinngehalt der Welt, der in sich selbst die Legitimation seines Seins trägt und auf sich als ein erstes und letztes, d. h. also nicht auf andere Inhalte der seelischen Erfahrung verweist. Es hat kein Vorher und kein Nachher. Das Gegenständliche, das uns im Erleben der Kunst anmutet, trägt den Charakter der Selbstverständlichkeit an sich — so als habe es von jeher bestanden, als sei es eine ewige Urform der Wirklichkeit überhaupt, auch wenn es jetzt erst im Erleben entdeckt oder in der Gestaltung des Künstlers aufgewiesen wird. Wie der sinnlich erscheinende Gegenstand beschaffen sein muß, um in dieser Weise erlebt zu werden, ist eine Frage, die die Ästhetik zu beantworten hat. Vom Erlebnis her gesehen liegt das Eigentümliche des ästhetischen Gefühls jedenfalls darin, daß wir ergriffen sind von dem gleichsam metaphysischen Gewicht einer Erscheinung in ihrer sinnlichen Vernehmbarkeit. Wir nehmen sie nicht als Abbild oder Zeichen für etwas Übersinnliches oder Außersinnliches, auch nicht als Teil eines Erfahrungszusammenhanges, sondern als ein in sich selbst bedeutsames Urbild, als Urwesenheit, an der wir unmittelbar aus unserer Innerlichkeit teilhaben. Das sinnlich Gegebene erhält damit für das Erleben den Charakter des Absoluten, der besonders deutlich zum Ausdruck kommt in Schopenhauers Philosophie der Kunst, die er im III. Buch seines Hauptwerkes »Die Welt als Wille und Vorstellung« entwickelt. Das Werk der Kunst ist nicht das Abbild eines Dinges, das hier und jetzt ist, seine Zeit und seinen Ort im Ablauf unseres empirischen und endlichen individuellen Daseins und einen Verweisungszusammenhang zu dessen Belangen, Zwecken und Bedürfnissen hat, sondern es ist Idee, ewige Urform des Seienden, es ist gleichsam ein *Fenster ins Absolute*, es ist das Wesentliche und Bleibende der Erscheinungen. Und wenn gesagt wurde, daß auch in der Liebe, im Eros das konkret Einmalige und So-Seiende mit dem Wertantlitz einer Idee erlebt wird, daß auch die Liebe als Strebung ein Versuch zum Ewigen sei, so muß in der ästhetischen Ergriffenheit immer auch ein Gefühl der Liebe mit enthalten sein. Dies ist ja einer der Grundgedanken in Platons Symposion und Phaidros.

Dem Charakter des Absoluten, mit dem wir das sinnlich Vernehmbare in der künstlerischen Ergriffenheit erleben und von dem übrigens auch jeder Versuch einer Philosophie der Kunst wird ausgehen müssen, entspricht auch das *Zeitbewußtsein*, von dem die künstlerische Ergriffenheit erfüllt ist und das ein wichtiges Ingrediens des dem künstlerischen Erleben eigenen endothymen Quale darstellt. Vergangenheit und Zukunft sind dem Bewußtsein entschwunden, die Last unserer Erinnerungen sowie die pro-

metheische Ausrichtung unserer Hoffnungen und Befürchtungen sind untergegangen in einer gleichsam unendlichen Gegenwart, als die sich die künstlerische Wesenheit in der Anschauung offenbart. Der Augenblick hat sich losgelöst aus dem Verbande der Vergangenheit und Zukunft und sich selbständig gemacht, er wird nicht mehr erlebt als Endpunkt des Gewesenen und als Auftakt des Kommenden, sondern ist in sich ruhende Gegenwart geworden, in der unser Denken aufgeht und unser Wille sich verliert. Die Unruhe des Suchens, Strebens und Begehrens, die Erwartung des Noch-nicht, Hoffnung, Kummer und Sorge finden für Augenblicke wenigstens ein Ende; unser Dasein ist ausgeglichen, aufgehoben in der harmonisch in sich geschlossenen Entfaltetheit des künstlerischen Bildes. All dies ist es, was das endothyme Quale des künstlerischen Erlebens ausmacht und auf das auch die ästhetischen Theorien von Kant und Schopenhauer anspielen, wenn Kant vom »interesselosen Wohlgefallen« und Schopenhauer vom »willenlosen« Anschauen spricht. Im künstlerischen Erleben ist der Mensch aufgenommen in den Gegenstand und von dessen eigener Ruhe oder Bewegung erfüllt. Er erhebt sich über sein individuelles Selbstsein zum begehrungs- und individualitätslosen schauenden Einswerden von Subjekt und Objekt. Das Erleben der eigenen Existenz ist in völliger Selbstvergessenheit aufgegangen im Bewußtsein des künstlerischen Gegenstandes. Der Mensch ist seiner eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit enthoben in der Teilhabe an einem als überzeitlich erlebten Absoluten.

Macht man sich die genannten Wesenszüge des künstlerischen Erlebens klar, dann fällt auch einiges Licht auf seine charakterologische Bedeutung, nicht nur auf die in ihm gelegene Chance, sondern vor allem auch auf die Gefahr jener Menschen, die der Welt und dem Leben vorwiegend entgegentreten mit der Erwartung, künstlerisch angemutet zu werden. Für sie wird die Tatsache des Kampfes ums Dasein widersinnig und sie versagen allzuleicht dort, wo eine Auseinandersetzung mit Widerständen gefordert wird.[102]

Die metaphysischen Gefühle. — Ist es für das, was wir mit dem freilich unzulänglichen Begriff des Kunsttriebes umschreiben, eigentümlich, daß in der sinnlichen Wahrnehmung, in dem, was wir *Anschauung* nennen, gleichsam die Fenster ins Absolute gesucht werden, so geht das metaphysische Bedürfnis darauf aus, sich das Absolute im *Denken* zu erschließen. Auch diesem Streben sind Gefühlsregungen zugeordnet. Hier ist noch einmal das schon erwähnte noëtische Gefühl des Staunens, und zwar seine

[102] Über die Charakterologie des ästhetischen Menschen vgl. E. Spranger, Lebensformen, 8. Aufl. 1950, und K. J. Obenauer, Die Problematik des ästhet. Menschen in der deutschen Literatur, 1933

höchste Form, das philosophische Staunen zu nennen. Nach Platon geht die Philosophie auf die Erhellung des ὄντος ὄν, des wahrhaft und eigentlich Seienden, und dies wird gefunden im Reich der Ideen. Die Idee hat bei Plato nicht nur die rein logische Bedeutung des Begriffes, der uns instand setzt, in das Chaos der Erscheinungen eine Ordnung zu bringen und so den Horizont, in dem wir leben, in ein überschaubares Orientierungsfeld umzuschaffen und zu gliedern. Die eigentliche Bedeutung der Ideen ist bei Platon eine metaphysische. Das, was in ihnen sichtbar wird, ist das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, ewig und wandellos. Die wechselnden Erscheinungen, auf die wir die Begriffe anwenden, sind nur die vergänglichen und wandelbaren Abbilder jener zeitlosen Urbilder des Seienden. Also auch die gedanklichen Gebilde der Ideen sind Fenster ins Absolute. Und wenn Plato das *Staunen* als das philosophische Grunderlebnis anspricht, so ist damit gemeint, daß im philosophischen Staunen die Befragbarkeit der wechselnden Erscheinungen auf ihren dem Zeitlichen enthobenen metaphysisch-ideellen Gehalt und damit die Möglichkeit der Teilhabe am Absoluten erlebt wird.

Zu den dem metaphysischen Bemühen zugeordneten Gefühlsregungen gehört aber neben dem Staunen noch eine andere: die *Ehrfurcht*. Ehrfurcht ist recht eigentlich metaphysische Ergriffenheit, ein Ergriffensein von dem Geheimnis des Seins und der Unergründlichkeit der Schöpfung. In der Ehrfurcht wird – das macht ihr gegenständliches Quale aus – das erfahren, was wir mit dem Grenzbegriff der Transzendenz und des Transzendenten umschreiben, das Geheimnis, das alle Dinge umgibt, der jenseits aller Begreifbarkeit gelegene Hintergrund eines schöpferischen Ursprungs allen Seins, auf dem das einzelne erscheint. In der Ehrfurcht wird etwas erfaßt, »was sich aus der klaren und übersichtlichen Welt des alltäglichen Lebens heraushebt und in dem eine verborgene, dunkle und geheimnisvolle Tiefendimension spürbar wird«.[103] Das, was uns in der Ehrfurcht gegenwärtig ist und in der Tiefe des endothymen Grundes vernommen wird, ist ein Umgreifendes, eben das Transzendente. So verstanden ist Ehrfurcht Erschlossenheit für das Wunder des Seins, mit dem »Wunder« aber nicht gemeint das dem Verstande Widersprechende, das absurdum, sondern das seinem Wesen nach jenseits aller rationalen Begreifbarkeit und Bestimmbarkeit gelegene Geheimnis des Seins, das uns allenthalben in der Wirklichkeit des hellen Tages umgibt und anspricht, sofern wir uns ihm eben in der Haltung der Ehrfurcht offen halten. In allem metaphysischen Bemühen, in aller metaphysischen Ergriffenheit schwingt diese Ehrfurcht, hinter allen metaphysischen Begriffen steht noch das letzte Geheimnis des Seins, in

[103] O. F. Bollnow, Über die Ehrfurcht, Blätter für deutsche Philosophie, 16. Bd., S. 347

keinem ist es ganz enthüllt. Wir fühlen uns in der Ehrfurcht klein gegenüber dem Transzendenten und zugleich groß insofern, als das Angemutetwerden vom Transzendenten uns in Bezug setzt zu einem Absoluten und wir uns in diesem Bezug dem zeitlichen Strom des Zufälligen und Wandelbaren enthoben fühlen. Das ist es, was das endothyme Quale der Ehrfurcht ausmacht. Ihre Antriebsgestalt ist die Gebärde der Demut, das Geschehenlassen und Hinnehmen dessen, was ist und geschieht, weil es aus der Transzendenz kommt, die Zurückhaltung alles dessen, wozu uns die Belange des individuellen Selbstseins, die Ansprüche des Egoismus, des Macht- und Geltungsstrebens drängen. Ehrfurcht ist »eine Art Bereitschaft zur Aufnahme eines höheren, über die Welt des Alltags und seiner Erfahrung hinausgehenden Sinnzusammenhangs«.[104]

Die religiöse Ergriffenheit. — Ehrfurcht ist nun nicht nur in der Erfüllung des metaphysischen Dranges, in der metaphysischen Ergriffenheit lebendig, sondern auch und vor allem in der *religiösen Ergriffenheit.* Dies wird daraus verständlich, daß ja auch im Gottsuchen die metaphysische Frage nach dem Absoluten lebendig ist. Das Besondere des religiösen Erlebens aber ist dies, daß das Absolute in der schwer zu beschreibenden Weise des *Göttlichen,* des *Heiligen* und *Geheiligten* gegenwärtig ist, jenseits aller auch nur annähernden rationalen Bestimmbarkeit und Erklärbarkeit, als eine höchste Form der Sinnerfüllung menschlicher Existenz. Das Göttliche hat den Charakter der unerschütterlichen und höchsten Seinsfülle, vor der alle Vergänglichkeit, Fragwürdigkeit und Zerbrechlichkeit der einzelnen Erscheinungen und des Daseins, in dem wir ihnen begegnen, ins Wesenlose verschwindet. Das in der Erfahrung begegnende Einmalige und einzelne erscheint auf der Folie eines Horizontes, auf den auch der Mensch bezogen ist und in dem alle Unruhe des Lebens, alle Verlorenheit des individuellen Daseins, alles Mangelhafte, Unzulängliche und Vergängliche in unvergänglicher und unerschütterlicher Werterfüllung aufgehoben ist. Das Dasein ist fest gegründet im Erlebnis des Göttlichen. Das, worum es in den Antrieben der enthebenden Teilhabe geht, hat in der Erfahrung des Göttlichen, des Heiligen und Geheiligten seine höchste Erfüllung gefunden. In dieser Aufgehobenheit liegt das endothyme Quale des religiösen Erlebens. Seine Gebärde ist die der Ergebung, der Preisgabe, der Bereitschaft und des Sich-erschlossen-haltens. Denn das Wesen echter Religiosität und echter religiöser Ergriffenheit ist nicht dort erfüllt, wo der Mensch aus Furcht vor dem Schicksal und in Sorge um seine Selbsterhaltung seinen Gott anruft, sondern erst dort, wo er in Ehrfurcht sein Dasein rückverbunden weiß an ein höheres, umgreifendes und deshalb jenseits aller Begreifbarkeit gelege-

[104] O. F. Bollnow, a. a. O., S. 346

nes Sein. Daraus versteht sich die charakterologisch wichtige Tatsache, daß der religiöse Mensch einen besonderen Halt zeigt, ein Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit der Welt und des Schicksals, eine Unerschütterlichkeit gegenüber allen Anfechtungen und Gefährdungen.[105]

e) Gemüt und Gewissen

Das Bemühen, die Mannigfaltigkeit der Gefühlsregungen in eine Ordnung zu bringen, hat bisher zur Aufgliederung in drei große Gruppen geführt, die der Gliederung der Triebe und Strebungen entsprach: in Gefühlsregungen der Thematik des lebendigen Daseins, in solche der Thematik des individuellen Selbstseins und in solche der Thematik des Über-sich-hinaus-seins (transitive Gefühlsregungen). Wir können diese thematisch verschiedenen Gruppen auch als *Gefühlsbereiche* bezeichnen.
Dabei zeigt es sich, daß wir gewöhnt sind, den Bereich der *transitiven* Gefühle durch zwei besondere Begriffe zu charakterisieren, nämlich den des *Gemütes* und den des *Gewissens*. Wir sprechen von Gemütsbewegungen und Gewissensregungen. Wir haben nun genauer zu erörtern, wie weit tatsächlich mit Gemüt und Gewissen auf den Bereich der transitiven Gefühle hingewiesen wird.

Das Gemüt. — Was den Begriff des Gemütes[106] betrifft, so muß zunächst festgestellt werden, daß er mit einem Hof schillernder, definitorisch schwer faßbarer Bedeutungen umgeben ist. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob sich der Begriff des Gemütes ausschließlich auf den Bereich der mitmenschlichen Gefühle beziehe. Wenn wir von einem Menschen sagen, er habe Gemüt, so denken wir vor allem daran, daß er fähig sei, von jenen Werten des mitmenschlichen Lebens ergriffen zu werden, die im Horizont des Mitgefühls, der erotischen und der humanen Liebe stehen und die in diesen Regungen unmittelbar zu unserer Innerlichkeit werden. Gemüt bildet also — so hat es den Anschein — »den wesentlichen Kern dessen, was in Bezeichnungen wie Rücksichtnahme auf andere, Mitgefühl, Altruismus, Anhänglichkeit, Menschenliebe, Gemeinschaftsgefühl ganz oder zum Teil steckt«.[107]

[105] Eine umfassende Analyse des religiösen Gefühls, auf die hier nicht eingegangen werden kann, gibt R. Otto, Das Heilige, 11. Auflage, 1924
[106] Eine erschöpfende feinsinnige Analyse des Begriffes Gemüt gibt J. Rudert (»Gemüt als charakterologischer Begriff« in »Seelenleben und Menschenbild«, hg. v. A. Däumling, 1958).
[107] P. Schröder, Kindliche Charaktere und ihre Abartigkeiten, 1931, S. 28 f. Schröder setzt Gemüt bedeutungsgleich mit Menschenliebe, Agape (S. 32)

Dennoch wäre der Begriff des Gemütes zu eng gefaßt, würden wir ihn nur im Sinne der mitmenschlichen Gefühlsregungen verstehen. Wir kommen in der Erhellung dessen, was mit Gemüt umschrieben wird, einen wichtigen Schritt weiter, wenn wir uns daran erinnern, »daß Gemütsbare in der Regel gegen Sachen ebenso ›lieblos‹ wie gegen Personen«[108] sind. Das bedeutet, ins Positive gewendet: das Gemüt bewährt sich gerade auch in der Liebe zu Dingen, zu Pflanzen, zu Tieren. Es ist ein Zeichen von Gemüt, sich über etwas zu freuen oder über etwas traurig zu sein. Überall da, wo wir »an etwas hängen«, wo uns etwas »am Herzen liegt« oder »ans Herz gewachsen« ist, handelt es sich um Erlebnisse des Gemütes. Wenn wir uns von einer gewohnten und vertraut gewordenen Umgebung, von einer Stadt oder einer Landschaft lösen müssen und spüren, wie sehr wir zu ihr gehörten und sie zu uns, auch dann ist es die Sphäre des Gemütes, die betroffen wird. In allem Heimweh spricht das Gemüt. Sucht man das Gemeinsame in den genannten Beispielen auf eine Formel zu bringen, so ist es der Begriff der *Bindung* (im Sinne der von lat. religere = festmachen, anbinden abgeleiteten religio), der das Wesen dieses Gemeinsamen am besten trifft. Der Begriff des Gemütes erweitert sich damit also über die Gefühlsregungen der mitmenschlichen Teilhabe hinaus und meint den Bereich jener Ergriffenheiten des Fühlens, bei denen wesentlich eine wertfühlende Teilnahme an Menschen, Wesen und Dingen und ein Verbundensein mit ihnen, ein gegenseitiges Zusammengehören erlebt wird. Gemüt haben – in diesem Sinne verstanden – heißt die Mitwelt und Umwelt in sich widerklingen und aufleuchten, sie unmittelbar werden lassen zur eigenen Innerlichkeit als einen Horizont des Seienden, der in sich seinen Sinn und Wert trägt und aus dessen Sein und Sinn das eigene Dasein Fülle und Sinn empfängt.[109]

Und dies gilt nicht nur für die Gefühlsregungen der mitmenschlichen und der liebenden Teilhabe, sondern auch für die der schaffenden, der wissenden und der enthebenden Teilhabe. Auch die Schaffensfreude, das Staunen und die Bewunderung, das ästhetische Erleben, die Ehrfurcht als metaphysische Ergriffenheit und das religiöse Erleben sind Regungen des Gemüts. Auch in ihnen baut sich ein Horizont von Sinnwerten auf, aus dem das eigene Sein Sinn und Fülle empfängt.

Und so ist nur noch zu fragen, ob der Begriff des Gemütes auch auf die Gefühlsregungen der verpflichtenden Teilhabe anzuwenden sei. Was diese

[108] P. Schröder, a. a. O., S. 34

[109] J. Rudert bestimmt das »Gemüthafte« als »unspezifisches Ja zum Daseienden, weil es da ist« und weist im besonderen auf die »Beziehung des Gemüthaften zur Innerlichkeit sowie zur Ganzheit und Ganzheitlichkeit... seelischen Lebens« hin (a. a. O., S. 71)

Frage überhaupt entstehen läßt, das ist die Erfahrung, daß die *normativen* Gefühlsregungen – vor allem Gerechtigkeits- und Pflichtgefühl – sich gegen die Gefühle der mitmenschlichen und der liebenden Teilhabe neutral verhalten, wie es Kant in folgenden Sätzen seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« ausgedrückt hat: »Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert: wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! Gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.«[110] Kant selbst rechnet nun die normativen Gefühle dem Bezirk des Gemütes zu. Und dies geschieht zweifellos mit Recht, sofern wir die Eigenart des Gemütes darin sehen, daß in ihm Bindungen des Über-sich-hinausseins eingegangen werden. Gemüt ist der Bereich des endothymen Grundes, in dem der Mensch über sich hinaus gerufen wird bzw. sich über sich hinausgehoben fühlt zur Teilhabe an *Sinnwerten* und in *Rückbindung* an sie tritt. »Gemüt ist der Ort unserer Bindungen.«[111] In den Regungen des Gemütes erlebt der Mensch die Welt, in der er sein Dasein zu besorgen hat, nicht als Lebens- oder Bedeutungswerte, sondern als Werte des Sinnes.

Dabei erscheint es – im Hinblick auf den vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch – geboten, eine engere und speziellere Bedeutung von »Gemüt« von einer weiteren und allgemeineren zu unterscheiden. Die erstere liegt dort vor, wo die Bindung getragen wird von dem Erlebnis der Intimität einer konkreten Begegnung und Zugehörigkeit. Versteht man den Begriff des Gemütes in diesem engeren Sinne, dann gehören zu ihm besonders die Gefühlsregungen der Freude und der Trauer, weil in ihnen ja ein Sinnerleben mitschwingt, ferner Sympathie und Verehrung, während unter Umständen Spott und in jedem Falle Hohn als Zeichen von Gemütlosigkeit verstanden werden müssen, sodann Mitgefühl und mitmenschliche Liebe, Liebe zu Wesen und Dingen, Schaffensfreude, Staunen und Bewunderung, Dankbarkeit, Scham und Reue, künstlerische Ergriffenheit, Ehrfurcht und religiöses Erleben.

Je mehr in den Gefühlsregungen des Über-sich-hinaus-seins die Intimität

[110] Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt
[111] A. Wellek, Die Polarität im Aufbau des Charakters, 1950, S. 48

der konkreten Begegnung und Bindung abnimmt und schließlich dem Bewußtsein der Verbindlichkeit allgemeiner Regeln und Forderungen Platz macht, um so mehr erweitert sich der Begriff des Gemütes zu seiner allgemeinsten Bedeutung, in der er mit dem Bereich der transitiven Gefühlsregungen identisch ist. In diesem weitesten Sinne verstanden, umgreift der Begriff des Gemütes auch noch die Gefühlsregungen der Achtung sowie die normativen Regungen des Pflicht- und des Gerechtigkeitsgefühls.

Das Gewissen. — Wenn sich, wie gesagt, im Gemüt die Fähigkeit zu Bindungen des Über-sich-hinaus-seins erweist, so entspringt diesen Bindungen immer ein Gefühl der *Verantwortung* für die im Gemüt erlebten überindividuellen Werte. Dieses Gefühl ist verankert in dem, was wir das *Gewissen* nennen. Im Gewissen wird das, was wir in den Regungen des Gemüts an Bindungen erleben, auf unser Handeln bezogen. Denn wie alle Gefühlsregungen, so enthalten auch die des Gemütes eine Antriebskomponente, die im Handeln ihre Verwirklichung findet. In den Regungen des Gewissens wird die Erfüllung oder Nichterfüllung der in den Gemütsregungen erfahrenen Verbindlichkeiten und Bindungen endothym erlebt.[112] So haben wir das Recht, von sozialem Gewissen, von Wahrheits-, Leistungs- und Arbeitsgewissen zu reden. Es kann uns das Gewissen schlagen, wenn wir Imperative der Gestaltung unseres Lebens im Werk nicht befolgen. *Gewissenlos* nennen wir Menschen, die überhaupt keine überindividuellen Verbindlichkeiten für ihre Lebensführung und Lebensgestaltung anerkennen. Das sind immer auch Menschen, denen jede Art von Strebungen und Gefühlsregungen des Über-sich-hinaus-seins fehlt.
Genauer gesagt, regt sich das Gewissen immer dann, wenn wir uns dessen bewußt werden, etwas tun zu wollen oder getan zu haben, was wir nicht tun oder hätten tun sollen. Freilich genügt die bloß theoretische Einsicht in geplante oder vollzogene Verstöße und Versäumnisse nicht, um die Regungen des Gewissens lebendig werden zu lassen. Auch der Bösewicht, der sich den unmittelbaren Antrieben seiner Begierden, seiner Egoismen und seines Machtwillens hemmungslos überläßt, kann eine solche Einsicht besitzen, ohne deshalb in seinem Gewissen beunruhigt zu werden. Die Regungen des Gewissens treten nur in jenen Menschen auf, die sich in der Tiefe des Gemütes überindividuellen Imperativen verpflichtet fühlen, also überindividuelle Bindungen erleben, vor allem Bindungen des Mitgefühls,

[112] So spricht Wellek von der »Zweieinigkeit von Gemüt und Gewissen« (Die Polarität im Aufbau des Charakters, S. 48 u. S. 248), Aug. Vetter vom »Aufeinander-angewiesen-sein« von Gemüt und Gewissen, wobei das Gemüt als ein weibliches, das Gewissen als ein männliches Prinzip verstanden wird (Natur und Person, 1949, S. 218)

der Liebe, der Verehrung und der Achtung und solcher normativer Art in der Anerkennung allgemein sittlicher Forderungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böse. Nur in diesem Falle regt sich das Gefühl der Verantwortung. Es stellt den Menschen vor die Frage, ob er es als sinnvoll bejahen kann, daß eine Welt ist, in der dieses oder jenes geschieht oder unterbleibt. Und er ist vor diese Frage gestellt in dem Bewußtsein, daß es auf ihn ankommt, ob dieses oder jenes geschieht oder unterbleibt, ob also die Welt ihren Sinn erfüllt oder verfehlt und verleugnet. Immer schlägt uns das Gewissen, sobald wir uns dessen bewußt werden, in unserem Tun und Lassen den Bindungen und Verpflichtungen nicht entsprochen zu haben oder nicht entsprechen zu wollen, die in den Regungen des im weitesten Sinne verstandenen Gemütes erlebt werden. Dieses Bewußtsein kann freilich verschiedene Grade der Klarheit und Deutlichkeit haben. Oft macht sich die vollzogene oder beabsichtigte Verfehlung nur schwach am Rande des Bewußtseins bemerkbar, weil sich der Mensch dagegen sträubt, sie sich einzugestehen, und dennoch meldet sie sich in einem dumpfen und beunruhigenden Gefühl des schlechten Gewissens. Sofern also im Gewissen das Gefühl der *Verantwortung* gegenüber den von Sinnwerten ausgehenden Verpflichtungen erlebt wird, gehört es dem Bereich des im weitesten Sinne verstandenen Gemütes an.

Nun ist aber mit dem Hinweis, daß sich im Gewissen das im Gemüt erlebte Eingebundensein des eigenen Daseins in den Sinnbestand der Welt und die darin gelegene Verpflichtung melden, nur *eine* Seite des Gewissens aufgezeigt. Tatsächlich hat das Gewissen ein Janusgesicht. Es sieht nicht nur hin auf die *Sinnwerte* der Welt, zu denen wir durch das Gemüt in Bindung stehen. Die Intimität der Gewissensregungen deutet an, daß es sich in ihnen immer auch handelt um uns selbst, und zwar um unser *geistig-personales Selbst*. Das Gewissen bringt uns zum Bewußtsein, daß wir ein solcher sind, der dies tun will oder getan hat, d. h. daß wir durch die Tat über uns entscheiden, uns selbst wählen. So stellt uns das Gewissen vor die Frage, ob wir das, wozu wir uns durch unser Handeln oder Unterlassen machen, für die Zeit unseres Lebens als unser Wesen auf uns nehmen können. Die *Reue* ist eine Gefühlsregung des Gewissens, die sich – wie schon gesagt – nicht eigentlich auf die Folgen einer begangenen Tat bezieht, sondern auf uns selbst als auf Wesen, die einer solchen Tat fähig waren. Das Gewissen enthält also nicht nur eine Verantwortung und Bindung gegenüber der Welt, sondern immer auch eine Verantwortung gegenüber uns selbst.

Und so sind die Regungen des Gewissens immer auch solche der Thematik des *Eigenwertstrebens*. Die genannte Doppelseitigkeit des Gewissens entspricht genau der Tatsache, daß im Eigenwertstreben die Brücke geschlagen wird von den Strebungen des individuellen Selbstseins zu denen des Über-

sich-hinaus-seins (vgl. S. 175). Es gibt keinen Eigenwert ohne die – um mit W. Stern zu sprechen – Introzeption, die Hereinnahme der Sinnwerte der Welt. Im Eigenwertstreben suchen wir unser individuelles Selbstsein als Sinn zu verwirklichen, indem wir über uns hinaus zu den Sinnwerten der Welt streben. Und so meldet sich in den Gefühlsregungen des Gewissens immer ein Doppeltes, das aber in seiner Zweiseitigkeit ein untrennbares Ganzes darstellt: eine Verfehlung gegen das, worum es in den Strebungen des Über-sich-hinaus-seins geht, und zugleich eine Verfehlung gegen das, worum es im Eigenwertstreben geht.

Als Gefühlsbereich betrachtet, liegt also das Gewissen an jener Stelle im seelischen Gesamtgefüge des Menschen, an der die Thematik des individuellen Selbstseins übergreift in diejenige des Über-sich-hinaus-seins. Es ist die Stelle, an der sich das individuelle Selbstsein als Person in ihrer Einmaligkeit, ihrer Freiheit des Sich-selbst-wählens und in der Verantwortlichkeit vor sich und vor dem Sinnbestand der Welt konstituiert. Verstehen wir mit der Rede vom Gemüt – im weitesten Sinne genommen – den Gefühlsbereich des Über-sich-hinaus-seins, der transitiven Gefühlsregungen, so ist im Gewissen das Gemüt verkoppelt mit der geistig-personalen Thematik des individuellen Selbstseins.

Wenn nun die Sprache mit den Worten Gemüt und Gewissen besondere Gefühlsbereiche charakterisiert, so ist dies sicher nicht zufällig, sondern hat seinen Grund offenbar darin, daß dem Gemüt und dem Gewissen eine besondere *anthropologische* Bedeutung zukommt. In den Regungen des Gemütes erweist es sich, daß der Mensch nicht nur Teilhaber des vorindividuellen Lebens ist, daß er auch nicht nur Einzelwesen ist, das sich im Kampf ums Dasein durchzusetzen hat, sondern daß er wesentlich auch geistiges Wesen ist, das über sich hinaus zu fragen und in die Teilhabe an Sinnwerten zu gelangen vermag. Und in den Regungen des Gewissens wird offenbar, daß ihm sein Dasein nicht nur, wie der Pflanze, gegeben ist als ein Sachverhalt des Lebens, daß er es auch nicht nur zu besorgen hat in der Fristung seines Daseins wie das Tier, sondern daß es ihm recht eigentlich *aufgegeben* und er dazu bestimmt ist, die Sinnverwirklichung der Welt mitzuvollziehen.

D) Die Schicksalsgefühle

Wir haben uns nunmehr noch einmal zurückzubesinnen auf die bisher getroffene Aufgliederung der Gefühlsregungen in solche des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins, wobei Gemüt und Gewissen als die speziellen Bereiche der letzteren, der transitiven Gefühlsregungen erkannt wurden. Leitfaden dieser Aufgliederung war die Klassifikation der Strebungen. Und die Rechtfertigung hierfür lag

in der Tatsache, daß Strebungen und Gefühlsregungen in der Einheit des endothymen Grundes ineinander verflochten sind und sich die Thematik der Strebungen in den Gefühlsregungen wiederholt.
Nun liegt die allgemeinste und gemeinsame Thematik aller Strebungen darin, daß sie auf die *Zukunft* gerichtet sind. Das, worum es in den Strebungen geht, ist — ganz abgesehen vom Inhalt ihrer Ziele — immer ein Noch-nicht, das es zu verwirklichen gilt. Dieser Tatsache entsprechend gibt es auch Gefühlsregungen, in deren gegenständlichem Horizont die Zukunft als das Feld dieser Verwirklichung steht. Wir fassen sie zusammen unter den Begriff der »*Schicksalsgefühle*«. Denn das Noch-nicht-festgestellt-sein dessen, was auf uns zukommt, seine Ungewißheit im Hinblick auf Erfüllung und Versagung, seine Unbestimmtheit in bezug auf das, worum es in den Strebungen geht, sowie die Unausweichlichkeit seines Auf-uns-zukommens sind es ja, was wir mit dem Begriff des Schicksals verbinden.

Die Erwartung. — Die gleichsam neutralste Gefühlsregung, mit der wir im Vorblick auf die Zukunft leben, ist die *Erwartung*. Wenn wir von Erwartung reden, meinen wir gewöhnlich die vorstellungsmäßige Vorwegnahme und Vergegenwärtigung kommender Ereignisse in ihrem Bezug auf die Thematik unserer Strebungen. Das endothyme Quale liegt in einem Erlebnis der Spannung. Wir sprechen von Erwartungsspannung oder davon, daß wir auf etwas gespannt sind. Die Antriebsgestalt der Erwartung besteht in einer bestimmten Einstellung, worunter die Bereitschaft zu einem so oder so gearteten Verhalten zu verstehen ist, mit dem wir dem Erwarteten begegnen. Freilich kann die Antriebsgestalt variieren, je nachdem die Erwartung in *Geduld* oder *Ungeduld* durchlebt wird. Geduld und Ungeduld sind Einstellungen zum Verlauf der Zeit im Hinblick auf die Erwartungen, die wir an den Gang der Geschehnisse stellen. Dem Ungeduldigen vergeht die Zeit zu langsam, er möchte ihr Joch abschütteln und den Zeiger vorrücken. Der Geduldige dagegen besitzt die Fähigkeit, seine Erwartungen mit dem Gesetz des zeitlichen Verlaufs in Einklang zu bringen. Die Geduld erweist sich einerseits im bloßen Wartenkönnen auf etwas, wobei wir untätig bleiben und lediglich die Zeit heranreifen lassen. Diese passive Form der Geduld bewährt sich im Ertragen von Unzulänglichkeiten des Daseins, von Entbehrungen, Krankheiten usw. Es gibt aber auch eine aktive Variante der Geduld, eine Geduld im Handeln. Sie bewährt sich in der Unermüdlichkeit tätiger Bemühungen, wobei die Erwartung des Erfolges sich durch auftauchende Schwierigkeiten oder Mißerfolge in den Teilvollzügen aktiver Bemühung nicht beirren läßt.
Auf dem Boden der Erwartung erwachsen auch jene Gefühlsregungen, die unter dem Begriff der *Überraschung* zusammengefaßt werden. In ihrem gegenständlichen Horizont steht das, was tatsächlich eingetroffen ist, in der

eigenartigen Erlebnisqualität des Unerwarteten. Hierher gehören die freudige, die angenehme, die peinliche Überraschung, die Betroffenheit, die Bestürzung u. a.
Wenn gesagt wurde, gewöhnlich meinten wir, wenn wir von Erwartung reden, die vorstellungsmäßige Vorwegnahme und Vergegenwärtigung kommender Ereignisse und Zustände, so muß hinzugefügt werden, daß der Begriff der Erwartung noch in einer anderen, und zwar erweiterten Bedeutung gebraucht wird. Die Reaktionen der Überraschung beweisen, daß wir auch, ohne das Bild des Kommenden in der Vorstellung vorweg zu nehmen, eine Einstellung auf dieses Kommende haben, und zwar in der Form einer unbewußten Bereitstellung von Verhaltensweisen, die aus dem erwächst, was wir als »*Situationsbewußtsein*« bezeichnen können. Dieses Situationsbewußtsein, in dem eine Reihe von Anmutungsqualitäten zusammengefaßt sind, umschreibt offenbar für unser Erleben einen Bereich möglicher Ereignisse, ohne daß diese vorstellungsmäßig vor das Bewußtsein treten. Daß wir aber dennoch auf diese Ereignisse eingestellt sind, beweisen gewisse Reaktionen der Überraschung. »Wenn ich eine Streichholzschachtel in die Hand nehme, erwarte ich, daß darin entweder Streichhölzer oder nichts sein wird. Wenn beim Öffnen aber eine Maus herausspringt – wie bei den sogenannten Scherzdosen – so bin ich wirklich überrascht. Dennoch hat die vorangehende Erwartung, welche den Grund der Überraschung in sich trägt, nicht im geringsten die Qualität einer bewußten Vorstellung gehabt, obgleich der Mensch sehr wohl imstande ist, nachträglich diese unbewußte Erwartung in bewußte Vorstellungsaussagen zu übertragen.«[114] Von solchen vorstellungsfreien, »unbewußten« Erwartungen ist unser Erleben in jedem Augenblick – aus dem Situationsbewußtsein heraus – erfüllt.
Hat das Angemutetwerden von der Zukunft in der Erwartung seine allgemeinste und gleichsam neutrale Form, so zeigt es in den Erlebnissen der *Hoffnung*, der *Befürchtung*, der *Sorge*, der *Resignation* und der *Verzweiflung* besondere Arten der Abwandlung. Gerade in diesen Erlebnissen erhält der Begriff der Schicksalsgefühle das volle Gewicht seiner Bedeutung.

Die Hoffnung. – Die Hoffnung ist jene Gefühlsregung, in deren gegenständlichem Horizont die Zukunft erscheint als das Feld der Verwirklichung von Lebens-, Bedeutungs- und Sinnwerten, auf die das menschliche Dasein angelegt ist. Darin liegt das gegenständliche Quale der Hoffnung. Zu ihrem endothymen Quale gehört ein Erlebnis des Getragenseins. Die Hoffnung wirkt als Antrieb und Aufruf in die Zukunft einzutreten, sie ist gleichsam ein *amor futuri*. Dadurch wird ihre Antriebsgestalt bestimmt.

[114] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere, 1938, S. 136

Aus dieser ihrer Eigenart versteht sich die große Bedeutung, die der Hoffnung im seelischen Gesamtleben zukommt. Aus den Vorstellungen künftiger Möglichkeiten, die in ihrem gegenständlichen Horizont stehen und die immer Bezug haben zu dem, was wir erstreben, wird der Lebenswille des Menschen gespeist. Sie sind es, die den Menschen nicht selten erst instand setzen, das Joch des Augenblicks zu tragen. Die Hoffnung ist für den Menschen des ungebrochenen Lebensdrangs gleichsam der Atem seines Daseins, der rote Faden, der durch alles hindurchgeht, was er tut. Je kräftiger der Lebensdrang eines Menschen ist, desto lebendiger ist in ihm das Gefühl der Hoffnung, desto mehr Zukunft hat er. Und so ist die Hoffnung gerade der Puls des jugendlichen Daseins, dessen beneidenswertes Glück es ist, Zukunft zu haben und in einem gesteigerten Pathos des Werdens vom amor futuri erfüllt zu sein. Die Jugend lebt durch die Hoffnung ganz im Vorblick auf die reichen Möglichkeiten, mit denen die Natur in ihr, vorerst noch unentschieden und versuchend, spielt.
Wird in dieser Hinsicht gerade durch die Hoffnung die Lebensphase der Jugend vor allem von der Spätzeit des Alters unterschieden, so hebt die Hoffnung andrerseits auch die Jugendzeit gegen die Phase der Kindheit ab. Das Kind hat zwar schon Erwartungen, aber diese sind kurzatmig; mit ihnen sieht das Kind noch nicht weit über die Grenzpfähle der Gegenwart hinaus. Diese Geborgenheit und Abgeschlossenheit im gelebten Jetzt wird jedoch in der Entwicklungsphase der Reifezeit durchbrochen. Der Mensch beginnt jetzt sein Dasein zu leben und zu besorgen im Vorblick auf das Kommende, er sieht sich verwiesen auf die Zeit als die immerwährende Heraufkunft des Möglichen. Und so lernt er recht eigentlich erst dann, wenn er aus dem Paradies der Kindheit heraustritt und seine Geborgenheit im Mantel der Gegenwart umschlägt in die prometheische Ausrichtung, die Hoffnung kennen, in deren Horizont die Zukunft steht als das Feld der Verwirklichung der Werte, auf die sein Dasein angelegt ist. — In den Erlebniszusammenhang der Hoffnung gehört auch jene Gefühlsregung, die wir *Enttäuschung* nennen. Nur wer hofft, kann enttäuscht werden.

Befürchtung und Sorge. — Das Gegenspiel der Hoffnung sind die Gefühlsregungen der Befürchtung und der Sorge. Erlebt der Mensch in der Hoffnung die Zukunft als Feld möglichen Wertgewinnes, so in der Befürchtung als das Feld möglichen Wertverlustes. In der Befürchtung erscheint die Zukunft nicht als Versagung erstrebter Werte, sondern als Bedrohung eines bestehenden Wertbesitzes. Dabei haben wir uns an die früher getroffene Unterscheidung zwischen *Furcht* und *Befürchtung* zu erinnern (vgl. S. 244 f.). Auch das Sichfürchten bezieht sich auf Möglichkeiten, auf etwas, das noch nicht geschehen ist, aber geschehen könnte. Auch in ihm steckt eine Erwartung. So in der Furcht vor dem angreifenden Feind oder in der Furcht vor

dem Blitz beim Gewitter. Wenn trotzdem das Sichfürchten nicht in die Schicksalsgefühle eingeordnet wird, so geschieht dies aus zwei Gründen. Einmal deshalb, weil es beim Sichfürchten eindeutig um die Thematik des individuellen Selbstsein, um die Frage der Selbsterhaltung und Selbstsicherung geht, während die Befürchtung als Schicksalsgefühl sich auf die Thematik aller Strebungen beziehen kann, sofern ihre Verwirklichung im Horizont der Zukunft liegt. Ich kann auch für einen anderen etwas hoffen oder befürchten. Und zum anderen ist mit der Rede von der Zukunft ein viel weiterer Horizont der Zeit gemeint, als er im Sichfürchten vor etwas gegeben ist. Das, was im Sichfürchten gefürchtet wird, liegt zwar nicht in der mathematisch-punktuellen Gegenwart, aber doch im Hier und Jetzt einer gegebenen Situation, während das Befürchten sich auf Situationen der ferneren Zukunft bezieht. Und so ist für die Befürchtung charakteristisch ein Zögern auf der Schwelle der Zukunft, ein Nichtherauswollen aus der Geborgenheit der Gegenwart. In der Befürchtung sucht der Mensch die Gegenwart zu schützen gegen die Möglichkeiten, die im Schoße der Zukunft liegen. Deshalb gehört in den Erlebniszusammenhang der Befürchtung auch jene Regung, aus der heraus wir gegen das, was wir befürchten, mögliche Zurüstungen treffen: die *Sorge*. Das Befürchten ist ein Angemutetwerden von der Zukunft; zur Sorge gehört wesentlich auch die Vorkehrung, die planende Vorbereitung für die Begegnung mit der Zukunft. Und diese vollzieht sich nicht nur als rein gedankliche Überlegung, sondern auch, soweit es die Lebenslage zuläßt, als praktisches Eingreifen.

Wenn gesagt wurde, daß sich die Befürchtung als Schicksalsgefühl auf die Thematik aller Strebungen beziehen kann, sofern deren Verwirklichung in der Zukunft liegt, und man in diesem Sinne auch für andere, nicht nur für sich etwas befürchten kann, so gibt es doch noch eine besondere Form des Befürchtens, in der es um das eigene Sein und sein Schicksal geht und die man – unbeschadet der Tatsache, daß das Befürchten an sich schon ein Schicksalsgefühl ist – im besonderen als *Schicksalsfurcht* bezeichnen kann. Sie ist gerichtet auf alle Arten des Unterliegens im Kampf um Leben und Existenz, auf Krankheit, Verarmung, Mißerfolg u. a. Das ganze Arsenal möglichen Wertverlustes und möglicher Bedrohung säumt den Horizont der Zukunft, von dem sich der Blick des Menschen der Schicksalsfurcht nicht loszureißen vermag. Dadurch wirft die Schicksalsfurcht ihre Schatten auch auf die Gegenwart. Denn wenn gesagt wurde, daß der Mensch im Befürchten die Gegenwart zu schützen sucht gegen die Bedrohung durch die Zukunft, so kommt er doch nicht zum eigentlichen Besitz dieser Gegenwart, er sitzt recht eigentlich zwischen den beiden Stühlen der Gegenwart und der Zukunft. Jedenfalls ist er unfähig, sich der Gegenwart zu freuen. Denn es gehört zum Wesen der Freude, daß sie auch die Zukunft überstrahlt. Die aber ist für den Menschen der Schicksalsfurcht verdunkelt durch

die Vorstellung möglicher Gefahren. So sagt die Sorge im zweiten Teil des »Faust«:

»Wen ich einmal mir besitze,
dem ist alle Welt nichts nütze:
Ewiges Düstre steigt herunter,
Sonne geht nicht auf noch unter,
bei vollkommnen äußern Sinnen
wohnen Finsternisse drinnen,
und er weiß von allen Schätzen
sich nicht in Besitz zu setzen.

Glück und Unglück wird zur Grille,
er verhungert in der Fülle,
sei es Wonne, sei es Plage,
schiebt ers zu dem andern Tage,
ist der Zukunft nur gewärtig
und so wird er niemals fertig.«

Allenfalls mag es dem Menschen der Schicksalsfurcht gelingen, den Blick von der Zukunft loszureißen in der Betäubung des Sichvergnügens, das ja über den Augenblick nicht hinweg sieht. Aber noch im Vergnügen schlägt ihm das schlechte Gewissen seiner Furcht.
Die Befürchtung ist, wie gesagt, insofern das Gegenspiel der Hoffnung, als in ihr die Zukunft erlebt wird nicht als Feld des möglichen Wertgewinnes, sondern als Feld möglichen Wertverlustes, als Bedrohung des schon erreichten Wertbesitzes. Die Befürchtung ist also gleichsam die Umkehrung, der Gegenpol der Hoffnung.
Es gibt aber nun auch noch Gefühlsregungen, die zur Hoffnung insofern in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen, als sie nicht Umkehrungen, sondern Negationen, Aufhebungen der Hoffnung, Weisen der *Hoffnungslosigkeit* darstellen und die dann auf den Plan treten, wenn Enttäuschungen nicht durch neue Hoffnungen überwunden werden. Dies sind *Resignation* und *Verzweiflung*.

Die Resignation. — Die Resignation ist jene Gefühlsregung, in deren Vollzug der Horizont der Zukunft nicht wie in der Hoffnung als das Verwirklichungsfeld erstrebter Lebens-, Bedeutungs- und Sinnwerte figuriert, sondern gerade als die Unmöglichkeit solcher Verwirklichung. Das endothyme Quale könnte am ehesten als Armut und Leere bezeichnet werden. Der Resignierende bzw. Resignierte ist ein Mensch ohne Möglichkeit, ohne Zukunft. In ihm sind gerade jene Bereitschaft und jene Liebe zur Zukunft

gebrochen, die die Hoffnung auszeichnen. So hat die Resignation ein anderes Verhältnis zur Zeit als die Hoffnung. Während der Hoffende die Zeit, sofern sie der Austritt und das Fortschreiten in die Zukunft ist, als etwas erlebt, das ihn trägt, ist sie für die Resignation eine Last, die in der Unausweichlichkeit des Schicksals zu tragen ist. Und so sind Lebensführung und Lebensgestaltung des Resignierten nicht die freie Entfaltung seiner eigensten Möglichkeiten wie beim Hoffenden. Dadurch wird die Antriebsgestalt der Resignation bestimmt. Sie hat die Geste der Müdigkeit, es fehlt ihr die der Hoffnung eigene Gebärde des Ausgriffs und des Ausschreitens in die Zukunft. Geht die Hoffnung wie ein roter Faden durch alles, was die Gegenwart eines Menschen erfüllt, und wird sie dadurch zum Aufruf für sein Handeln, so muß der Resignierte sich zu den Handlungen und Verrichtungen seines Lebens mehr oder weniger zwingen — sei es aus der Einsicht in unausweichliche Notwendigkeiten der Lebenshaltung, sei es aus dem Bewußtsein überpersönlicher Verbindlichkeiten bzw. der Verpflichtung gegenüber dem Sittengesetz. Dadurch verliert seine gesamte Lebensführung und Lebensgestaltung an Kraft und Unmittelbarkeit der Antriebe.
Wenn nun die Resignation zu verstehen ist als ein Angemutetwerden durch die Zukunft, in dem diese erscheint als die Unmöglichkeit der Verwirklichung erstrebter Werte und dadurch jenes impulsive Hineinschreiten in sie lähmt, das die Hoffnung auszeichnet, so wird — wie schon erwähnt — dennoch das Joch der Zeit als Last und Aufgabe getragen, der Schritt in die Zukunft getan, und zwar entweder aus Einsicht in Notwendigkeiten der rein biologischen Daseinserhaltung oder aus dem Bewußtsein der Verbindlichkeit sittlicher Forderung. Das Erlebnis der Enttäuschung, das die Resignation durchzieht, trifft also nicht jene ontische Tiefe menschlichen Lebens, aus der der Wille zum Dasein entspringt. Hierin nun liegt der Unterschied zwischen Resignation und Verzweiflung.

Die Verzweiflung. — In der Verzweiflung erscheint die Zukunft als absolute Ausweglosigkeit und wirkt zurück auf jenen Ursprung jeglichen Daseinswillens, den wir in der Unmittelbarkeit des endothymen Grundes erleben. In der Verzweiflung ist das Dasein, das angelegt ist auf die Verwirklichung von Werten, in eine Sackgasse geraten, durch die der Lebenswille in seiner Wurzel getroffen wird. Der Horizont der Zukunft erscheint als Mauer, hinter der der Mensch hoffnungslos gefangen ist. Im Bilde gesprochen gleicht der Verzweifelnde einem Menschen, der einem Brande zu entrinnen sucht. Er läuft unter Aufbietung seiner letzten Kräfte, aber in der gleichen Geschwindigkeit wie seine Füße läuft das Feuer mit ihm und wo er hintritt, schlägt ihm die Flamme, der er zu entrinnen sucht, aus dem Boden entgegen. In diesem Bilde der Unentrinnbarkeit wird die besondere Lage des Verzweifelnden anschaulich: sein Weg in die Zukunft ist unwiderruflich

verbaut und verstellt, es gibt für ihn jedenfalls in seiner Vorstellung keine Überlegung und keinen Entschluß, die ihn aus der Umklammerung durch diese Ausweglosigkeit befreien könnten. So gehört zum endothymen Quale der Verzweiflung das Erlebnis des *Scheiterns*.

Wenn die Resignation durch den Begriff der Enttäuschung erläutert wurde, so reicht dieser Begriff nicht aus, um das in der Verzweiflung erlebte Schicksal erstrebter Werte zu kennzeichnen. In der Resignation werden aus Enttäuschung Werte aufgegeben, das Dasein aber geht weiter. In der Verzweiflung dagegen wird die Zukunft als Feld der Unmöglichkeit erstrebter Werte so erlebt, daß sie den Seinsgrund des Menschen trifft. Dieses Erlebnis drängt dazu, eben nicht nur die in der Form der Hoffnung erstrebten Werte, sondern das Dasein selbst aufzugeben. Die Verzweiflung ist eine radikale, d. h. bis in die Wurzeln des Lebensgrundes hinabreichende Erschütterung und Krise des Daseins selbst. Liegt in der Resignation ein Stillstand jener in die Zukunft gerichteten Bewegung, die der Hoffnung eigen ist, so ist die Verzweiflung nicht eigentlich ein Stillstand, sondern eine Umkehr dieser Bewegung, eine radikale Verneinung der Zukunft, deren letzte Folgerung die Vernichtung des Daseins selber ist. Und zwar deshalb, weil das Dasein so sehr verbunden ist mit den erstrebten Werten, daß es sich von ihnen nicht wie bei der Resignation im Akte des Verzichtes zu lösen vermag. In der virtuellen Gebärde der Selbstvernichtung liegt die Antriebsgestalt der Verzweiflung.

Die Konstellationen des Lebens, in denen es zur Verzweiflung kommt, sind mannigfacher Art. Verzweiflung kann eintreten beim Verlust des rein biologisch-kreatürlichen Existenzminimums, aber auch bei absoluter Aussichtslosigkeit der Verwirklichung von Bedeutungs- und Sinnwerten; so beim Verlust der Ehre, der ein Leben in der Gesellschaft und Gemeinschaft unmöglich macht, oder beim Verlust jener Sinnwerte des Daseins, die wir in der Liebe zu einem Menschen oder im Einsatz für eine Idee erleben. Es besteht deshalb Anlaß, von verschiedenen Formen der Verzweiflung zu sprechen; so von einer *biologischen* und einer *existentiellen*.

Von *existentieller* Verzweiflung ist dann zu reden, wenn nicht die biologische Selbsterhaltung, sondern der Sinn des Daseins in die absolute Hoffnungslosigkeit verfällt. Je tiefer etwa die Liebe eines Menschen, je unbedingter und unmittelbarer sie ein Sinngehalt seines Daseins ist, desto mehr steht er in der Gefahr der Verzweiflung, wenn seiner Liebe ihr Gegenstand genommen wird. Und so kann andrerseits die Verzweiflung ein Akt werden, in dem die Tiefe der Existenz erst aufbricht. Wir wissen — und Goethes Wort vom »Stirb und Werde« deutet darauf hin —, daß im Leben des einzelnen die Verzweiflung zum Fegefeuer werden kann, in dem die letzten Sinngehalte seines Daseins wie in einem Hochofen ausgeglüht werden. Nicht selten muß der Mensch durch jenen krisenhaften Nullpunkt der Existenz, den die Verzweiflung darstellt, hindurchgehen, um sich selbst in

seiner Eigentlichkeit kennenzulernen, um zu erfahren, auf welche Sinngehalte sein Dasein angelegt ist. Hierin liegen die positiven Möglichkeiten der existentiellen Verzweiflung. Vielleicht muß in diesem Sinne die Tatsache gedeutet werden, daß manche geniale Menschen nur dadurch ihre existentielle Eigentlichkeit gefunden haben, daß sie durch Zustände der Verzweiflung hindurchgegangen sind, in denen sie unmittelbar im Angesicht des Gedankens der Selbstvernichtung gelebt haben. Es geht durch die existentielle Verzweiflung ein sehr schmaler Grat, der den Schritt in den Tod von dem zur existentiellen Neugeburt trennt.

E) Gefühlskombinationen

Die Aufgliederung der Gefühlsregungen ist nunmehr zu Ende geführt. Wenn dabei die Bezogenheit der Gefühlsregungen auf die Thematik der Strebungen zugrunde gelegt wurde, so erweist sich diese Parallelität auch noch in folgender Tatsache.

Es wurde gesagt, das konkrete Verhalten eines Menschen sei sehr oft gar nicht auf eine einzige Triebfeder zurückzuführen, sondern stelle ein Bündel, einen Komplex, ein Ineinander verschiedener Strebungen dar. Analoges gilt auch für die Gefühlsregungen. Das, was wir in den wechselnden Situationen des Lebens an Gefühlsregungen erfahren, ist zumeist mehrstimmig. So tönt in der Trauer die Gefühlsregung des Schmerzes mit, in der Liebe diejenige der Freude, im Ressentiment diejenige des Ärgers oder im Neid die des Ressentiments. Bei diesen Komplexen handelt es sich um Gefühlsregungen, die in der ihnen einwohnenden Thematik miteinander harmonieren.

Neben diesen Gefühlskomplexen gibt es aber auch das, was die Umgangssprache als »*gemischte Gefühle*« bezeichnet. Wie die Strebungen in einem Menschen nach verschiedenen Richtungen divergieren können, so können wir auch von demselben Gegenstand, derselben Situation im Sinne *divergierender* Gefühlsregungen angemutet werden. So können Hoffnung und Befürchtung miteinander gemischt sein, Antipathie und Achtung, Furcht vor dem Vater und Liebe zu ihm, Bewunderung und Neid, Genugtuung über die Rache an einem anderen bzw. Schadenfreude, daß ihm das Schicksal einen Streich gespielt hat, und zugleich Scham vor sich selbst, zu diesen kleinlichen Regungen fähig zu sein. Es können die Gefühlsregungen der Lust im Genießen oder im Sichvergnügen gemischt sein mit den Regungen des Gewissens. W. Stern erinnert an den Trinker, der den Wohlgeschmack des Alkohols und seine belebende Wirkung auf die Vitalkräfte genießt und sich dabei doch nicht ganz wohlfühlt.[115] Die normativen Gefühle für Pflicht

[115] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 742

und Gerechtigkeit können unter Umständen untermischt sein mit einer Unzufriedenheit über die Nichterfüllung dessen, wonach etwa die Egoismen verlangen.

Alle gemischten Gefühle vollziehen sich als ein Oszillieren und Schillern, ein Hin und Her. Sie stellen also nicht, wie die sprachliche Formel anzunehmen nahelegt, eine tatsächliche Vermischung dar, etwa von der Art, wie der Maler Farben in einem Topf mischt und daraus eine einheitliche neue Farbnuance gewinnt. Gerade das Moment der Uneinheitlichkeit, der *Zwiespältigkeit* ist das Charakteristikum der gemischten Gefühle.

Sind nun solche uneinheitliche Gefühle, die einem Gegenstand, einem Menschen oder einer Situation gegenüber erlebt werden, von diametral entgegengesetzter Art, so kommt das zustande, was man als *Ambivalenz* der Gefühle bezeichnet. Der Gegenstand des ambivalenten Gefühls hat eine doppelte und zwar gegensätzliche endothyme Valenz und löst deshalb Verhaltensintentionen aus, die einander entgegengerichtet sind. Es kann etwas als Gegenstand des Genusses locken und zugleich Befürchtungen erwecken und uns in Distanz halten. Vor allem das Tabu der Primitiven ist in solcher Weise gefühlsambivalent. Bleuler, von dem der Ausdruck Ambivalenz stammt, veranschaulicht ihn am Beispiel einer Schizophrenen. Die »Kranke, die ihr Kind getötet, das sie als eigenes liebte, aber als das ihres ungeliebten Mannes haßte, befand sich nachher wochenlang in einem Zustand, in dem sie mit den Augen in Verzweiflung weinte und mit dem Munde lachte«.[116] Aber auch im Bereich seelisch gesunder Menschen kommt das ambivalente Gefühl der *Haßliebe* vor. Es kann dort auftreten, wo das der Liebe einwohnende Bemühen um den anderen enttäuscht wird, die Liebe in ihr Gegenteil umschlägt und zugleich nicht vom anderen lassen kann. Strindbergs selbstbiographische Romane geben Beispiele solcher Haßliebe. Freilich ist zu sagen, daß Haßliebe nur möglich ist, wenn die Liebe nicht ihre volle Höhe erreicht hat, eine Höhe, auf der sie dann steht, wenn sie noch die letzten Ansprüche des Egoismus unter sich gelassen hat.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die in ambivalenten Gefühlsregungen gelegenen gegensätzlichen Wertqualia eines Gegenstandes und die damit intendierten entgegengesetzten Antriebsgestalten gleichzeitig oder unmittelbar nacheinander, in einer Art Umkippen erlebt werden. Von der Logik her sind wir versucht, eine Gleichzeitigkeit zu leugnen, da ja nach dem Satz des Widerspruchs a nicht gleich non-a sein kann. Die Erfahrung scheint aber darauf hinzuweisen, daß das Gefühlsleben sich nicht an die Gesetze der Logik hält und daß tatsächlich entgegengesetzte Gefühlsregungen gleichzeitig erlebt werden, wobei außerdem daran zu erinnern ist, daß der Begriff der Gegenwart im Psychologischen gar nicht in der logisch strengen

[116] E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, 4. Aufl., S. 291

Form des ausdehnungslosen mathematischen Jetztpunktes verstanden werden darf, sondern als ein Bereich aufgefaßt werden muß, der eine Reihe mathematischer Gegenwarten umgreift.

5. INDIVIDUELLE UNTERSCHIEDE

a) Der Erlebnisbereich

Die Darstellung der Gefühlsregungen ließ erkennen, in welcher Weise ihre einzelnen Arten für das seelische Ganze eines Menschen bedeutsam werden können. Es ist deshalb eine grundsätzliche Aufgabe der charakterologischen Bestimmung eines Menschen, nach den für ihn möglichen bzw. spezifischen Arten von Gefühlsregungen zu fragen, also zu entscheiden, wieweit er des Genusses, der Freude und der Trauer, des Ärgers und des Ressentiments, der Hoffnung und der Furcht, der Resignation und der Verzweiflung, des Mitgefühls, der Liebe, des Hasses, der Dankbarkeit usw. fähig ist bzw. wieweit er zu solchen Gefühlsregungen neigt.
Fassen wir den Begriff Erlebnis nicht in seiner weitesten Bedeutung als Bezeichnung für seelische Vorgänge und Zustände gleichviel welcher Art, sondern in seinem engeren Sinne, in dem die Umgangssprache davon redet, es sei einem etwas zum »Erlebnis« geworden, so können wir den für einen Menschen gegebenen Bereich seiner Gefühlsregungen als »*Erlebnis*«*-Bereich* bezeichnen.
Nun unterscheiden sich die Menschen nicht nur hinsichtlich ihrer einzelnen Gefühlsregungen, sondern auch in Merkmalen rein *formaler* Art, durch die über die *inhaltlich* bestimmte Richtung ihrer Gefühlsregungen noch nichts gesagt ist. Diese formalen Unterschiede des Gefühlslebens sind solche der Erlebnisfähigkeit, der Ansprechbarkeit des Erlebens und der Erlebnistiefe.

b) Die Erlebnisfähigkeit

Es steht außer Frage, daß der Vollzug von Gefühlsregungen nicht nur äußerer Anlässe (Begegnungen) bedarf, sondern daß er immer auch eine gewisse Fähigkeit und seelische Potenz zur Voraussetzung hat. Es gehört eine *Potenz des Erlebens*, eine bestimmte seelische Substanz dazu, um sich über etwas zu freuen oder auch zu ärgern, etwas zu lieben oder zu hassen, über etwas zu trauern, religiös oder künstlerisch ergriffen zu werden usw. Im Hinblick hierauf ist es angezeigt, von der Erlebnisfähigkeit eines Menschen zu sprechen. Verweisen wir mit dem Begriff des Erlebnisbereiches auf die für einen Menschen spezifischen Arten von Gefühlsregungen bzw. auf Gefühlsregungen, die ihm fremd sind, so fragen wir mit dem Begriff der

Erlebnisfähigkeit danach, wieweit ein Mensch überhaupt – d. h. abgesehen von thematisch besonderen Gefühlsregungen – imstande ist, gefühlsmäßig zu reagieren, von Wesenheiten, Dingen und Ereignissen wertmäßig angesprochen zu werden, in ihnen also Werte oder Unwerte zu erleben. Auf die Dürftigkeit solchen Erlebens weisen wir hin, wenn wir einen Menschen *gleichgültig, apathisch, gefühlsstumpf, unempfindlich, gefühlsarm* oder *gefühllos* nennen.

Erlebnisunfähigkeit (Gefühlsimpotenz) ist meist anlagemäßig gegeben. Sie kann aber auch im einzelnen Fall durch besondere Lebensschicksale hervorgerufen werden, und zwar durch starke Erschütterungen des endothymen Grundes, die eine allgemeine Leere des Werterlebens zur Folge haben. Wir sprechen dann von »*Gefühlslähmung*«.[117] Als Beispiel hierfür mag das Schicksal der Ella Rentheim in Ibsens Drama »John Gabriel Borkman« erwähnt sein. Sie liebte ehedem Borkman mit bedingungsloser Hingabe und Leidenschaft und wurde von ihm wieder geliebt. Aber Borkman verrät die Liebe zu Ella an seinen Willen zur Macht: »Denn schau', die Machtbegierde, die war unbezwinglich in mir.« Er löst sich von Ella und heiratet ihre Schwester. Er will dadurch alles tun, was er zu tun vermag, um einem anderen Mann, von dem er sich die entscheidende Förderung bei der Erreichung seiner Machtziele verspricht, in dessen leidenschaftlicher Werbung um Ella nicht mehr im Wege zu stehen. Für Ella bedeutete diese Erfahrung eine katastrophale Erschütterung ihres Gemütsgrundes und eine Lähmung ihrer Erlebnisfähigkeit. »Von der Zeit« – so sagt sie viele Jahre später zu Borkman – »da dein Bild in mir zu verlöschen anfing, habe ich dahingelebt wie unter einer Sonnenfinsternis. In all diesen Jahren hat es mir mehr und mehr widerstrebt, ein lebendes Geschöpf zu lieben, bis es mir schließlich ganz unmöglich wurde. Nicht Menschen, nicht Tiere, noch Pflanzen.« Aber nicht nur der Gefühlsbereich des Gemütes – wie im Falle der Ella Rentheim – sondern auch der des lebendigen Daseins und des individuellen Selbstseins kann durch Lebenserfahrungen gelähmt werden.

Bei Menschen geringer oder fehlender Erlebnisfähigkeit macht es wiederum einen Unterschied aus, ob ihnen diese ihre Unfruchtbarkeit und *Gefühlsimpotenz* zum Bewußtsein kommt oder ob sie von ihnen als solche gar nicht bemerkt wird, weil mit der Erlebnisfähigkeit auch jeglicher Erlebnisdrang abgestorben ist. Im letzteren Fall erhält die Gesamtpersönlichkeit das Gepräge der Farblosigkeit, Leidenschaftslosigkeit, Nüchternheit, Stumpfheit und Trockenheit. Solche Menschen radikaler *Gleichgültigkeit* wissen nicht, was es heißt, in Geschehnissen der Innerlichkeit von Werten ergriffen und zum Handeln aufgerufen zu werden. Ins Krankhafte ist diese Art der Gefühlsimpotenz gesteigert in den Endzuständen der Schizophrenie,

[117] K. Schneider, Psychopathologie der Gefühle und Triebe, 1936, S. 16

wo man die Versandung und Verarmung des Erlebnisgrundes als »gemütliche Verblödung« bezeichnet. Es tritt der Fall ein, daß der Kranke »alle Ereignisse, mögen sie ihm Glück, Lust oder Förderung oder als drohende Gefahren Leid und Zerstörung zu bringen geeignet sein, mit derselben völligen Gleichgültigkeit an sich vorbeiziehen läßt... Es ist, als ob die Seite des Seelenlebens, die wir als Intelligenz, Gedächtnis, Gegenstandsbewußtsein bezeichnen, diese Seite, die die Welt als bloß objektiv mit dem Verstande erfaßt, isoliert wäre. Vergleichbar einem photographischen Apparat kann dieser Verstand wohl ein Bild der Umgebung gewinnen, aber keine Anschauung, die im Erleben, im gefühlsdurchdrungenen Werten, nicht im bloßen Sehen, Hören und Denken gestaltet wird.«[118] Es gibt also keine Wesenheiten, Dinge und Geschehnisse, die als Werte unmittelbar zur Innerlichkeit dieser Kranken zu werden vermöchten; die Innerlichkeit des Erlebnisgrundes ist abgestorben, ohne daß das seelische Subjekt dessen inne wird.

Es kann aber auch so sein, daß ein Mensch zwar unfähig zu Gefühlsregungen ist, dabei aber gerade noch so viel Bedürfnis nach Erleben (Erlebnisdrang) vorhanden ist, das ausreicht, um ihn jener Unfähigkeit innewerden zu lassen. Es besteht dann – gleichsam aus einer Erinnerung daran, was es heißt, endothym ergriffen zu werden – das Bewußtsein einer inneren Leere, einer seelischen Impotenz, einer Erlebnisarmut und existentiellen Dürftigkeit, ein »Gefühl der Gefühllosigkeit«.[119] Wir finden es bei beginnenden Schizophrenien, wo die Kranken darüber klagen, daß innerlich in ihnen alles tot und leer sei, daß sie keine Freude, keinen Schmerz mehr erleben können und ohne innere Teilnahme, ohne eine Spur innerer Ergriffenheit sind.

Auch im seelischen Normalbereich finden wir jenes Gefühl der Gefühllosigkeit. Wichtig werden in diesem Falle die verschiedenen Formen, in denen das Erlebnis der Gefühlsimpotenz verarbeitet wird. Die radikalste Form ist diejenige der Selbstvernichtung. Als exemplarischer Fall für diese Möglichkeit kann die Gestalt des Nicolai Stawrogin in Dostojewskis »Dämonen« angesehen werden. Bei Stawrogin führt die innerlich erlebte völlige Unfruchtbarkeit und Impotenz des Gefühls gleichsam mit naturnotwendiger Folgerichtigkeit in den Akt des Selbstmordes. Aber nicht in jedem Fall mündet das Gefühl der Gefühllosigkeit in die Tat der Selbstvernichtung. Es gibt andere Formen, in denen es sich auswirkt und damit zur Prägung besonderer charakterologischer Züge führt. Das Erlebnis der Gefühlsimpotenz kann zum Beweggrund einer grundsätzlich abwertenden Kritik werden, die im Ressentiment gleichsam Rache an den im Wert-

[118] K. Jaspers, Allg. Psychopathologie, 3. Aufl., S. 83
[119] K. Schneider, a. a. O., S. 16

erleben reicheren und fruchtbareren Naturen nimmt. In diesem Wirkungszusammenhang treten dann oft charakteristischerweise die Haltungen der grundsätzlichen Ironie und des Zynismus auf. Eine wiederum andere Form, durch die das Bewußtsein der eigenen Erlebnisunfähigkeit ausgeglichen werden soll, ist das Haltsuchen im Äußerlichen, ein Sich-klammern an leere Formen, wie wir es in der Pedanterie finden, oder ein Sich-halten im formalen Mechanismus einer seelenlosen Vielgeschäftigkeit. Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch die *Blasiertheit* zu nennen, also jenes Verhalten, durch das sich einer ein besonderes Ansehen zu geben glaubt, indem er zum Ausdruck bringt, wie sehr ihn alles langweilt und gleichgültig läßt, was andere wichtig nehmen. Die Blasiertheit ist entweder Ausdruck eines Geltungsdranges, der sich in der Herabwertung der anderen betätigt, oder sie entsteht dann, wenn die Erlebnisfähigkeit eines Menschen durch Anlage oder Verwöhnung herabgesetzt bzw. abgestumpft ist, dieser Mangel aber nicht eingestanden, sondern im Bewußtsein des erlebnisunfähigen Menschen umgefälscht wird in eine Unzulänglichkeit der Welt, seinen — des Blasierten — erlesenen Ansprüchen zu genügen. Eben diese Unzulänglichkeit soll ja durch die Attitüde der Gleichgültigkeit und Uninteressiertheit demonstrativ unterstrichen werden.

c) Die Ansprechbarkeit des »Erlebens«

Von der individuellen Erlebnisfähigkeit muß charakterologisch das unterschieden werden, was man als *Ansprechbarkeit des Erlebens* oder mit Klages[120] als »persönliche Gefühlserregbarkeit« bezeichnen kann. Es soll mit diesen Begriffen darauf hingewiesen werden, daß Gefühlsregungen bei manchen Menschen aus geringfügigen Anlässen und deshalb in großer Häufigkeit entstehen, während es bei anderen starker Anlässe bedarf, damit in ihnen Gefühlsregungen ausgelöst werden. Mit der Rede von der Ansprechbarkeit des Erlebens (Gefühlserregbarkeit) ist also gemeint der Grad der Leichtigkeit in der Entstehung von Gefühlsregungen, gemessen an der Größe des Anlasses. Der eine gerät schon in Betrübnis und Trauer beim Verlust eines geliebten Gegenstandes, der andere erst beim Tod eines geliebten Menschen. Um anschaulich zu machen, was mit der Ansprechbarkeit des Erlebens gemeint ist, könnte man das Bild eines Saiteninstrumentes anwenden. Der Mensch leicht auslösbarer Gefühlsregungen ist wie ein Instrument, das schon bei leisester Berührung erklingt. Der Mensch schwer auslösbarer Gefühlsregungen dagegen gleicht einem Instrument, bei dem es einer gewissen Kraft des Eingriffes bedarf, um es zum Tönen zu bringen. In einem anderen Bilde könnte man die Ansprechbarkeit des Er-

[120] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde

lebens vergleichen mit der Entzündbarkeit verschiedener Stoffe. Der eine kommt leicht, der andere schwer zum Brennen. Dabei kann es durchaus so sein, daß der schwer entzündbare Stoff, sobald er einmal Feuer gefangen hat, viel heftiger brennt als der leicht entzündbare. Wir müssen also Erlebnisfähigkeit und Ansprechbarkeit des Erlebens auseinanderhalten, um nicht Menschen als erlebnisunfähig zu beurteilen, bei denen es lediglich stärkerer Anlässe zur Auslösung des Erlebens bedarf, die aber dann um so stärker ergriffen werden.

Zwischen den Naturen eines leicht ansprechbaren und denen eines schwer ansprechbaren Erlebens liegen zahlreiche Zwischenstufen. Im allgemeinen wird das Kind eine höhere Ansprechbarkeit des Erlebens zeigen als der Erwachsene.

Eine Sonderform erhöhter Gefühlserregbarkeit ist das, was wir als *Empfindsamkeit* zu bezeichnen gewöhnt sind. Empfindsamkeit ist erhöhte Ansprechbarkeit des Erlebens im Gefühlsbereich des Gemüts, mit der auf feinste Abschattungen im Wechsel der Eindrücke reagiert wird. Dieser seismographischen Empfindlichkeit des Ansprechens ist in der Empfindsamkeit beigesellt ein Ausgeliefertsein an die auf das Gemüt wirkenden Eindrücke, eine reine Passivität des Ergriffenwerdens. Der Empfindsame wird von seinen Eindrücken in der Sphäre des Gemütes gleichsam überflutet, er bleibt ihnen gegenüber passiv, seine Erlebnisse wirken lediglich nach innen, d. h. er empfängt aus ihnen keine kraftvollen aktiven Antriebe nach außen, die Gefühlsregungen werden nicht umgesetzt in Handlungen und Gestaltungen. Im Begriff der Empfindsamkeit ist — neben der erhöhten Ansprechbarkeit — immer mitgedacht eine eigentümlich, nach innen wirkende Zartheit des Erlebens und eine gewisse Widerstandslosigkeit den Eindrücken gegenüber.

d) Die Tiefe des »Erlebens«

Ein dritter Gesichtspunkt für die Bestimmung der formalen Eigenart des Erlebens ist derjenige der *Tiefe*. Schon bei der Darstellung der Arten der Gefühlsregungen erwies sich der Begriff der Tiefe als notwendig (vgl. S. 223 f.). Zweifellos sind Freude, Liebe und Haß tiefere Gefühle als Vergnügen, Verliebtheit und Spott. Dennoch läßt der Gesichtspunkt der Tiefe des Erlebens keine durchgehende Gliederung der Arten des Angemutetwerdens zu; denn es gibt Gefühlsregungen, die sowohl in großer als auch in geringer Erlebnistiefe auftreten. So kann das ästhetische Erleben im einzelnen Fall flach oder tief sein; dasselbe gilt für Ärger, Hoffnung, Enttäuschung, Neid u. a.

Als Gesichtspunkt der *formalen* Eigenart des Erlebens jedoch gewinnt der Begriff der Tiefe eine grundsätzliche Bedeutung. Wir haben das Recht, von Menschen tiefen und von solchen flachen Erlebens, von Menschen großen und solchen geringen seelischen Tiefgangs zu sprechen. Bei den Naturen

des tiefen Erlebens wird die Innerlichkeit, in der der gegenständliche Horizont des Daseins als Wert bzw. Unwert widerklingt, gleichsam zum Schwerpunkt und Kern, um den das Leben und Sichdarleben des Menschen schwingen. Die erlebten Werte schließen sich zu einem Gefüge, in das das Dasein eingebunden ist. Die Rolle des tiefen Erlebens besteht also darin, daß in ihm dem Menschen das Reich der Gegenständlichkeiten als ein Werthorizont zuwächst oder verlorengeht, an dem sein Dasein gleichsam wie an Fäden aufgehängt ist und der in seinem Unmittelbarwerden zur Innerlichkeit einen das Dasein tragenden Wertgrund schafft. Im tiefen Erleben wird die Existenz des Menschen immer vor das Entweder-Oder gebracht, in ihm entscheidet sich der Mensch mit seiner Existenz für einen Wert. Gerade diese Unbedingtheit fehlt den Menschen flachen Erlebens. Ihre Werte können ausgewechselt werden, ohne eine Lücke zu hinterlassen, die erlebten Werte fordern von ihnen keine existentiellen Entscheidungen, es fehlt ihnen die Zentrierung um einen Schwerpunkt der Innerlichkeit. Das Leben und Sichdarleben solcher Menschen zeigen eine gewisse Wurzellosigkeit, Flüchtigkeit und Zufälligkeit. Selbstverständlich ist, daß Menschen des grundsätzlich flachen Erlebens jener Art von Gefühlsregungen nicht fähig sind, die – etwa wie Liebe und Haß – ihrer Natur nach nur als tiefe Erlebnisse möglich sind.

Tiefe und Ansprechbarkeit des Erlebens stehen zueinander in einer gewissen Abhängigkeit. Je größer der Tiefgang der Wertergriffenheit bei einem Menschen ist, desto geringer ist in der Regel die Ansprechbarkeit des Erlebens, d. h. desto stärkerer Anlässe bedarf es, damit es zu Gefühlsergriffenheiten kommt. Und zwar verständlicherweise deshalb, weil ein außerordentlicher seelischer Verbrauch und eine Störung des persönlichen Gleichgewichts auftreten würden, wenn ein Mensch hoher Ansprechbarkeit des Erlebens von den in raschem Wechsel folgenden Wertergriffenheiten in seiner ganzen Tiefe, in allen Bezirken seiner Persönlichkeit erfaßt würde. Und so ist es erfahrungsgemäß die Regel, daß wir hohe Ansprechbarkeit des Erlebens mit geringer Tiefe verbunden finden, was sich in einem momentanen Aufflammen und einem raschen nachklangslosen Verlöschen von Wertergriffenheit zeigt. Was die Umgangssprache als *Strohfeuer* bezeichnet, ist ein solches leicht entzündbares, leicht ansprechbares, aber flaches Erleben.

Nun ist es zwar die Regel, daß hohe Ansprechbarkeit des Erlebens mit geringem Tiefgang gekoppelt ist. Es gibt aber auch Menschen, bei denen Gefühlsergriffenheiten verhältnismäßig leicht zur Auslösung kommen und dennoch die Persönlichkeit in ihrer ganzen Tiefe durchgreifen. Solche Menschen werden in raschem Wechsel bei den geringsten Anlässen durch die Wogen ihrer Gefühlsregungen emporgerissen oder zu Boden geworfen und verbrennen dergestalt an ihrem eigenen Feuer. Die Gestalt der Camilla in Adal-

bert Stifters Novelle »Zwei Schwestern« trägt wesentliche Züge dieses Typus. So viel über den Begriff der Tiefe, sofern darunter ein *psychologischer* Tatbestand zu sehen ist. Der Begriff der Tiefe kann aber auch *anthropologisch* aufgefaßt werden, d. h. im Hinblick auf das, was sich an Welt dem Erleben in den Gefühlsregungen erschließt, im Hinblick also auf eine Ontologie der Werte. Denn es ist doch so, daß die Unterscheidung von Lebens-, Bedeutungs- und Sinnwerten eine wertontologische Rangordnung darstellt. Man kann sich die Beziehung des Erlebens zu dieser Werthierarchie in einem Bilde veranschaulichen. Wie sich in der Oberfläche des Sees der hohe Himmel tiefer spiegelt als die Bäume des Ufers, so treffen die Sinnwerte den Menschen in einer tieferen Tiefe seines Seins als die Lebens- und Bedeutungswerte. Wir können nicht nur von der Erlebnistiefe eines Menschen, sondern auch von seiner Tiefe überhaupt sprechen und dies in anthropologischem Sinne verstehen, den Menschen also im ganzen dessen sehen, was Welt ist. In diesem Aspekt liegen die Erlebnisbereiche des Gemüts und des Gewissens, in denen die Sinnwerte verankert sind, tiefer als die Erlebnisbereiche der Lebens- und Bedeutungswerte. Entsprechendes gilt für die Antriebserlebnisse. Die Strebungen des Über-sich-hinaus-seins, die auf das Höchste gehen, kommen anthropologisch gesprochen aus der tiefsten Tiefe des Menschen.

3. KAPITEL

DIE STATIONÄREN GESTIMMTHEITEN DES ENDOTHYMEN GRUNDES

Bisher wurden als Erlebnisse des endothymen Grundes die Strebungen und die Gefühlsregungen aufgewiesen. Der integrative Zusammenhang, in dem sie miteinander stehen, ist dabei deutlich zur Sicht gekommen. Die Strebungen, so wurde gesagt, sind von Gefühlsregungen umkleidet, die Gefühlsregungen von Strebungen durchwirkt. Die beiden Arten endothymer Erlebnisse sind durch die Gemeinsamkeit der dreifachen Thematik des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins miteinander verbunden. In den Gefühlsregungen wird die in der je gegenwärtigen Begegnung mit der Welt gegebene Verwirklichung oder Beeinträchtigung der Thematik erlebt, von der die Strebungen durchtönt sind. Daraus ergab sich die Gliederung der Gefühlsregungen in solche des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins. Und die Schicksalsgefühle spiegeln die Zukunft als Verwirklichungs- oder Störungsfeld der Strebungen in ihrer Bedeutsamkeit für das gegenwärtige Erleben.

Strebungen und Gefühlsregungen sind seelische *Prozesse*, Ereignisse, Akte, die zwischen zwei vorgegebenen Polen verlaufen: dem Horizont einer gegenständlichen Welt und der ungegenständlichen Mitte des beseelten Lebensträgers. Sie vollziehen sich in der Kommunikation mit der Welt. In ihnen erweisen sich Seele und Welt als polare Einheit.

Nun zeigt die Erfahrung, daß uns der endothyme Grund nicht nur gegeben ist in Prozessen, die sich in der Begegnung mit der Welt vollziehen und auf die Welt gerichtet sind, sondern daneben noch als ein Sein-in-sich-selbst, das von innen her durchtönt und durchleuchtet ist und das von uns erlebt wird als relativ stationäre *Zuständlichkeit*, als *Gestimmtheit* oder *Befindlichkeit*, in der wir je und je an die Welt herantreten. Solche stationären Zustände sind gemeint, wenn wir etwa von seliger, wehmütiger, andächtiger, feierlicher, ernster, zufriedener, gleichgültiger oder gereizter Stimmung reden.

Daß diese *stationären Gestimmtheiten* dem Bereich des endothymen Grundes angehören, zeigt der enge Zusammenhang, in dem sie mit den Gefühlsregungen stehen und der darin zum Ausdruck kommt, daß wir die Gefühlsregungen und die stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes in dem Oberbegriff »Gefühlserlebnisse« zusammenfassen. Die Phänomenologie der Gefühlsregungen, in denen das innerweltlich Bemerkte als Wertquale unmittelbar zu unserer Innerlichkeit wird, hat gezeigt, daß die Gefühlsregungen immer auch von aktuellen Weisen des Zumuteseins (aktuellen Gestimmtheiten) begleitet sind, die wir als Tönung oder Färbung des endothymen Grundes bezeichnet haben und in denen uns unser Dasein in seiner Innerlichkeit und in seinem Bei-sich-sein gegeben ist.

Neben diesen, in den Gefühlsregungen erlebten *aktuellen* und von Gefühlsregung zu Gefühlsregung verschiedenen Gestimmtheiten des endothymen Grundes gibt es nun noch Weisen des Gestimmtseins, die über die aktuellen Gefühlsregungen hinaus erlebt werden als der *stationäre* Hintergrund seelischen Geschehens überhaupt. Wenn die Gefühlsregungen Weisen des *Angemutetwerdens* durch die Welt sind, so sind die stationären Gestimmtheiten Weisen des *Zumuteseins*, die auf die Welt projiziert werden, Zuständlichkeiten, in deren Widerschein das tritt, was uns innerweltlich begegnet, und von denen auch unser Verhalten zur Welt bestimmt wird. Der Unterschied wird hinreichend klar, wenn wir das Trauern über etwas der Traurigkeit gegenüberstellen. Die Traurigkeit ist eine stationäre Gestimmtheit, die den endothymen Grund durchtönt und alle begegnenden Weltinhalte in ihren Schatten hüllt. Das Trauern über den Tod eines Menschen dagegen ist eine Gefühlsregung, ein seelischer Akt, in dem es unserer Innerlichkeit um das, worüber wir trauern, als Sinnwert geht, ein Akt, der sich nur am Gegenstand vollziehen kann.

Die stationären Gestimmtheiten können als Nachklang und Widerschein

aktueller Gefühlsregungen auftreten. So versetzt uns ein Anlaß der Freude in eine heitere, die Erfüllung gewisser Bedürfnisse in eine zufriedene, ein religiöses Erlebnis in eine andächtige Gestimmtheit, die als stationärer Zustand des Zumuteseins den aktuellen Anlaß und den durch ihn ausgelösten Gefühlsvollzug überdauert. Aber die stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes treten keineswegs immer nur als Nachklang und Widerschein aktueller Gefühlsregungen auf. Sie können auch dem Menschen als Geschenk der Natur mitgegeben und ihrerseits Voraussetzung für gewisse Gefühlsregungen sein. So hat der Mensch heiterer Lebensgrundstimmung eine erhöhte Fähigkeit und Bereitschaft sich zu freuen, die den Menschen der stationären Gestimmtheit des Mißmuts und der Verdrossenheit fehlt. Die stationären Gestimmtheiten sind also Erlebnisse, die zwar mit den Gefühlsregungen eng zusammenhängen, dabei aber mit einer relativen Selbständigkeit auftreten. Dies ist der Grund, weshalb wir sie seinerzeit unter dem Titel *Gefühlszustände* von den *Gefühlsregungen* unterschieden haben.

Die Stellung der stationären Gestimmtheiten im Gesamtgefüge des seelischen Lebens wurde schon bei der Erörterung des seelischen Funktionskreises angedeutet. Es wurde gesagt, daß der ganze Kreislauf des Erlebens – nicht nur Strebungen und Anmutungserlebnisse, sondern auch innerweltliches Bemerken und wirkendes Verhalten – getragen wird von etwas, das selbst nicht mehr Prozeß ist, eben den stationären Gestimmtheiten. Ihr Verhältnis zum Kreislauf des seelischen Geschehens wird am besten umschrieben durch die von W. Stern eingeführten Begriffe der *Einbettung* und der *Abhebung*.[121] Die stationären Gestimmtheiten sind der endothyme Hintergrund, von dem sich die Vollzüge des Strebens, des Bemerkens, des Angemutetwerdens und des wirkenden Verhaltens abheben und in den sie zugleich eingebettet sind. Sie sind Weisen, in denen die Ganzheit des in Teilinhalten und Teilvollzügen ausgefächerten Erlebens erfahren wird.

Unter dem Gesichtspunkt des Aufbaus betrachtet, stellen die stationären Gestimmtheiten einen tiefsten, der Erfahrung überhaupt zugänglichen Bereich des endothymen Grundes dar, einen Bereich, der auch den endothymen Prozessen der Strebungen und der Gefühlsregungen noch vorgelagert ist. Es hätte deshalb nahegelegen, den Aufbau des Erlebens mit der Darstellung der endothymen Gestimmtheiten zu beginnen. Wenn dies nicht geschehen ist, so deshalb, weil – wie sich im folgenden zeigen wird – die Charakteristik der Gestimmtheiten gerade in ihrer Bedeutung für das Ganze der Person auf die Verwendung von Begriffen angewiesen ist, die dem Tatsachenbereich der Strebungen und der Gefühlsregungen angehören. Dieser Bereich mußte also zuerst geklärt werden, bevor die Charak-

[121] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 103

teristik der stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes unternommen werden konnte.
Wenn wir uns nun der Aufgabe zuwenden, die stationären Gestimmtheiten, aus denen heraus sich das Dasein im Funktionskreis des Erlebens auf die Welt entwirft, in ihrer Mannigfaltigkeit aufzuzeigen und in eine Ordnung zu bringen, so weist uns die Einheit des endothymen Grundes den Weg. Es hat sich gezeigt, daß sich die Strebungen und die Gefühlsregungen innerhalb dieser Einheit gliedern nach der dreifachen anthropologischen Thematik des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins. Nach eben dieser Thematik gliedern sich die endothymen Gestimmtheiten in solche des Lebensgefühls, des Selbstgefühls und des Weltgefühls. Mit *Lebensgefühl* meinen wir die Grundbefindlichkeit, mit der das Dasein dem Erleben als Lebendigsein stationär gegeben ist, mit *Selbstgefühl* das stationäre Zumutesein, in dem das Dasein als individuelles Selbstsein in Abgehobenheit von Mit- und Umwelt erlebt wird. Was schließlich das *Weltgefühl* betrifft, so ist hier die Welt nicht gemeint als Gegenspielerin in der Situation des individuellen Selbstseins, sondern als in sich bedeutsamer Wertgehalt. Weltgefühl ist eine Durchstimmtheit des Daseins, mit der wir je schon auf die Welt als Sinnbestand bezogen sind. Unter Weltgefühl ist also die stationäre Gestimmtheit des Gemütes zu verstehen.
Auch für die Unterscheidung der stationären Gestimmtheiten des Lebensgefühls, des Selbstgefühls und des Weltgefühls gilt, daß sie nicht determinierend, nach dem Modell räumlicher Abgrenzungen gemeint, sondern als Akzentuierung zu verstehen ist. Wenn wir von Lebensgefühl sprechen, so ist dies gleichsam die Bezeichnung eines Grundtones. Wie aber in jedem Grundton noch andere Töne mitklingen, so schwingt, wie sich zeigen wird, im je und je gegebenen Lebensgefühl auch eine besondere Weise des Selbstgefühls und des Weltgefühls mit. Entsprechendes gilt für Selbstgefühl und Weltgefühl.

1. DAS LEBENSGEFÜHL

A) Die leiblichen Gefühlszustände

Die entwicklungspsychologisch ersten Formen des Lebensgefühls sind die stationären leiblichen Zustände, die entweder als begrenzt auf bestimmte Leibbezirke oder als diffuse Zustände des ganzen Leibes erfahren werden. Sie sind mannigfacher Art. Wir kennen sie als körperliches Behagen (etwa bei Wärme) und Unbehagen (bei Kälte und Nässe), als Frieren und Erhitztsein, als Hunger, Durst und Sättigung, als Müdigkeit, Schläfrigkeit und Frische, als Übelkeit und Unwohlsein, als Gefühl körperlicher Kraft

und körperlicher Schwäche, als körperliche Spannung und Gelöstheit, als Unruhe und Ruhe. Auch der Schmerz kann bei Erkrankungen zur stationären Gestimmtheit des Leibes werden. Phänomenologisch sind diese entwicklungsgeschichtlichen Erstformen des Lebensgefühls dadurch ausgezeichnet, daß uns in ihnen unsere Leiblichkeit als Innerlichkeit zum Bewußtsein kommt. Sie sind Formen des leiblich-seelischen Gesamtlebens, psychosomatische Gestimmtheiten.

Anthropologisch betrachtet zeigt sich in ihnen dem Erleben die ontische Grundschicht des Lebens an, die der Mensch mit den tierischen Wesen gemeinsam hat, in der leibliches und seelisches Leben noch in ontischer Ungeschiedenheit aneinander gebunden sind und auf der alles »höhere« seelische und geistige Leben aufruht, ohne mit ihr wesensgleich zu sein. In den leiblichen Gefühlszuständen machen wir die Erfahrung der ontischen *Leibgebundenheit* der Seele und damit die Erfahrung der Eingebundenheit unseres Daseins in den Zusammenhang der organischen Natur. Die leiblichen Gefühlszustände sind die erlebnishafte Spiegelung der Vorgänge des Stoffwechsels, der Verdauung, der Atmung, des Blutkreislaufes und der inneren Sekretion, also aller jener Vorgänge, in denen der Organismus in weiser Anlage der Natur für sich selbst sorgt und sein Leben in Kommunikation mit der Umwelt aufbaut.

Freilich zeigt dieses Erleben des leiblichen Lebens mannigfache Abstufungen der Deutlichkeit und Ausgeprägtheit, um von einem gewissen Grade an ins Dunkel des Bewußtlos-Unbewußten zu verschwinden. Fassen wir die Lebensvorgänge des Leibes, die Arbeit unserer leiblichen Organe, die Vorgänge des Blutkreislaufes und des Stoffwechsels unter den von der medizinischen Forschung geprägten Begriff der vitalen »*Tiefenperson*«[122], zu deren Funktionen vor allem die des vegetativen Nervensystems gehören, so können wir sagen, daß in den stationären Zuständen des Leibes die vitale Tiefenperson — jedenfalls in gewissen Ausschnitten — ihrer selbst im Widerschein des Erlebens inne wird.[123]

Den leiblichen Gefühlszuständen, den psychosomatischen Gestimmtheiten kommt auch eine charakterologische Rolle zu, wenngleich der Spielraum der hier möglichen Abwandlungen verhältnismäßig gering ist. Es ist charakterologisch nicht unwichtig, in welcher psychosomatischen Gestimmtheit sich in einem Menschen seine vitale Tiefenperson widerspiegelt, ob er sich habituell müde oder frisch fühlt, ob er von körperlichem Behagen oder Unbehagen (etwa bei chronischen Verdauungsstörungen oder Insuffi-

[122] F. Kraus, Allgemeine und spezielle Pathologie der Person. I. Tiefenperson, 1926. Kraus gebraucht den Terminus Tiefenperson spezieller als Rothacker.

[123] Vgl. hierzu G. R. Heyer, Das körperlich-seelische Zusammenwirken in den Lebensvorgängen, 1925. Ferner: Der Organismus der Seele, 2. Aufl., 1937.

zienzen des Magens) erfüllt ist und in welchem Maße überhaupt sein Lebensgefühl von den leiblichen Gefühlen bestimmt wird. Es gibt Menschen, deren Lebensgefühl sich ganz in leiblichen Gefühlszuständen erschöpft. Dies ist der Fall einerseits bei Menschen des rein leiblichen Genusses, andrerseits bei solchen, die so sehr unter der Geißel einer körperlichen Krankheit stehen, daß ihr Lebensgefühl gleichsam auf das Bewußtsein ihres psychosomatischen Zustandes zusammenschrumpft, was wiederum zum Angelpunkt charakterologischer Wesenszüge werden kann. So sagt Goethe über Herder, der an einer schmerzhaften Augenkrankheit litt: »Was Herder betrifft, so schrieb sich das Übergewicht seines widersprechenden, bitteren, bissigen Humors gewiß von seinem Übel und den daraus entspringenden Leiden her. Dieser Fall kommt im Leben öfters vor und man beachtet nicht genug die moralische Wirkung krankhafter Zustände und beurteilt daher manche Charaktere sehr ungerecht, weil man alle Menschen für gesund nimmt und von ihnen verlangt, daß sie sich auch in solcher Weise betragen sollen.«[124]

B) Die Stimmungen

Sind die leiblichen Gefühlszustände die entwicklungsgeschichtlichen Erstformen des Lebensgefühls, so treten später jene Formen auf, die wir unter dem Begriff der *Stimmungen* zusammenfassen. Dabei wird der Begriff der Stimmung nicht – wie es in der Umgangssprache geschieht – bedeutungsgleich mit stationärer Gestimmtheit überhaupt gebraucht, sondern als Kennzeichnung einer Klangfarbe speziell des Lebensgefühls, in dem uns unser lebendiges Dasein stationär als so und so gestimmt gegeben ist. Von den psychosomatischen Gestimmtheiten, den leiblichen Gefühlszuständen unterscheiden sich die Stimmungen durch ihren gleichsam atmosphärischen Charakter. Die Stimmungen sind weniger leibgebunden, weniger leibnah als die psychosomatischen Gestimmtheiten. In den letzteren erfassen wir die Einheit von Leib und Seele in ihrer ontischen Ungeschiedenheit. Im Lebensgefühl der Stimmung dagegen tritt das Innesein, das Erleben des Leibes zurück, die Seele wird ihrer selbst inne als eines atmosphärischen Schwebens und Tönens, als πνεῦμα. Daraus wird es verständlich, daß entwicklungsgeschichtlich das Phänomen der Stimmungen später auftritt als die leiblichen Gefühlszustände, deren Vorkommen wir mit Recht auch bei Tieren annehmen dürfen. Auch beim Säugling erschöpft sich offenbar das Lebensgefühl in den psychosomatischen Gestimmtheiten des Hungers, des Durstes, der Sättigung, des Behagens und des Unbehagens. In späteren Entwicklungsstadien erst erheben sich über die leiblichen Gefühlszustände,

[124] Goethe, Dichtung und Wahrheit

freilich mit ihnen noch immer integrativ verbunden, die Stimmungen als stationäre Formen des Lebensgefühls. Es ist dies das Zeichen einer vorgeschrittenen Ausgliederung (Differenzierung) der leiblich-seelischen Einheit. Da aber ein solcher Ausgliederungsprozeß zwar die einzelnen Erlebnisinhalte voneinander abhebt, ohne sie jedoch aus dem Verband des Ganzen zu lösen und zu isolieren, sind auch in den Stimmungen noch diffuse leibliche Gefühlszustände an der »Franse des Bewußtseins« (James) als Komponenten mitenthalten. In der Heiterkeit schwingt ein leibliches Gefühl der Frische, in der Traurigkeit ein solches der Müdigkeit und Mattigkeit. Dennoch hat das Lebensgefühl der Stimmung seine von den psychosomatischen Gestimmtheiten deutlich abgehobene Eigenart und darf mit jenen nicht wesensgleich gesetzt werden.
Die Stimmungen sind in hohem Grade für die Einzelperson bedeutsam, sobald sie eine dispositionelle Rolle übernehmen, sofern sich also an einem Menschen eine bestimmte Stimmungsart als vorherrschend (habituell) aufweisen läßt. Wir wollen in diesem Falle von seiner *Lebensgrundstimmung* sprechen. Auf solche Lebensgrundstimmungen spielt Shakespeare an, wenn er den Salarino im »Kaufmann von Venedig« sagen läßt:

> »Natur bringt wunderliche Kauz' ans Licht:
> Der drückt die Augen immer ein und lacht
> wie'n Starmatz über einen Dudelsack;
> ein andrer von so sauerm Angesicht,
> daß er die Zähne nicht zum Lachen wiese,
> schwür' Nestor auch, der Spaß sei lachenswert.«

a) Die Arten der Lebensgrundstimmung

Unter dem Gesichtspunkt der Lebensgrundstimmung nennen wir diesen heiter, jenen lustig, vergnügt und übermütig, einen dritten traurig, schwermütig und bedrückt und andere mißmutig oder verdrossen.
Dieser Aufzählung liegt schon eine Ordnung der möglichen Arten der Lebensgrundstimmung zugrunde. Sie ist bestimmt durch die Pole der *Frohheit* und der *Unfrohheit.* Sonderarten der Frohheit sind Heiterkeit und Lustigkeit, solche der Unfrohheit Traurigkeit und Mißmut.

Die Heiterkeit. — Die stationäre Gestimmtheit der Heiterkeit ist — phänomenologisch gesehen — immer ausgezeichnet durch das Erlebnis einer inneren Helligkeit, die auch auf die Umwelt ausstrahlt und ihr einen eigentümlichen Glanz verleiht. Von den heiteren Göttern des Olymp sagt Hölderlin: »Ihr wandelt droben im Licht, selige Genien« (Schicksalslied), und Mörike beginnt sein Gedicht »An meinen Vetter« also: »Lieber Vetter! Er ist

eine von den freundlichen Naturen, die ich Sommerwesten nenne; denn sie haben wirklich etwas Sonniges in ihrem Wesen.« Wir sprechen ferner davon, daß das Gesicht eines Menschen sich aufhelle und meinen damit die Wandlung seiner Stimmung aus dem Finster-Unfrohen in die Helle der Heiterkeit.

Neben dem Zuge des Sonnigen, der Lichthaftigkeit ist es noch derjenige des inneren Auftriebs, der »Gehobenheit«, der Leichtigkeit und Befreitheit, der dem Erlebnis der Heiterkeit wesenhaft zugehört. Der Heitere ist frei von der forcierten Spannung und dem Druck, der Enge und Bedrängtheit, in denen die »Last des Daseins« als Kampf und Not erlebt wird. So ist es zu verstehen, daß etwa der Nervöse, der sich dauernd von Widerständen bedrängt sieht und seine seelische Energie im Kampf gegen solche Widerstände verbraucht, zur Heiterkeit wenig fähig ist.

Schließlich ist für die Heiterkeit auch ein bestimmtes Verhältnis zur Zeit charakteristisch. Der Blick der Heiterkeit ist voll eingetaucht in das Auge der Gegenwart, es fehlt ihr die Beunruhigung um eine nochunenthüllte Zukunft, sie ist gelassen. Von der Heiterkeit gilt dasselbe, was Nietzsche vom Glück sagt: »Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks ... niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkt wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andere glücklich macht.« [125]

Der anthropologische Sinn der Heiterkeit liegt darin, daß in ihr das lebendige Dasein gleichsam in der Innerlichkeit seines Atmens und seines Pulsschlages erschlossen ist als die Entfaltung eines schöpferischen Grundes in das Glück der Gegenwärtigkeit, in deren Widerschein die Welt als unausschöpfbarer Reichtum steht.

Infolge der Bedeutung, die alle stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes für das gesamte Erleben besitzen, wirkt die Heiterkeit bestimmend auf den ganzen Menschen, auf seine Einstellungen zum Leben und zur Welt. So ist der Heitere der Umwelt geöffnet und bejahend zugewandt. Er erlebt sie nicht als etwas Feindseliges, das seinen Lebensraum bedrängt und seine Lebenserwartungen stört, sondern als etwas Vertrautes. Er ist geschützt gegen den Stachel der Unzufriedenheit sowie gegen die Anfechtung von Mißerfolgen und die Regungen des Sich-gekränkt-fühlens. Er ist bereit, Dinge und Geschehnisse als Werte anzuerkennen, und ist fähig, an ihnen innerlich reich zu werden, sie als Geschenk hinzunehmen und sich ihrer zu freuen. Auch die Fähigkeit zu genießen ist ihm eigen, ohne daß er deshalb zum Genußmenschen wird. Mörike schildert diese Genußfähigkeit der Heiterkeit in dem schon erwähnten Gedicht »An meinen Vetter« mit behaglicher Anschaulichkeit:

[125] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, II. Band, S. 109

»Neulich auf der Reise traf ich
auch mit einer Sommerweste
in der Post zu Besigheim
eben zu Mittag zusammen.
Und wir speisten eine Suppe,
darin rote Krebse schwammen,
Rindfleisch mit französ'schem Senfe,
dazu liebliche Radieschen,
dann Gemüse und so weiter;
schwatzten von der neusten Zeitung,
und daß es an manchen Orten
gestern stark gewittert habe.
Drüber zieht der wackre Herr ein
silbern Büchslein aus der Tasche,
sich die Zähne auszustochern;
endlich stopft er sich zum schwarzen
Kaffee seine Meerschaumpfeife,
dampft und diskurriert und schaut in-
mittelst einmal nach den Pferden.«

Aus diesen Zeilen strömt uns die volle Wärme der Dankbarkeit entgegen, mit der der Heitere die gewohntesten Dinge des Alltags als Werte hinzunehmen und an ihnen Fülle des lebendigen Daseins zu gewinnen imstande ist.

Auch dem Kreis der Mitmenschen ist der Heitere bejahend zugewandt; er ist aufgeschlossen, umgänglich und teilnahmebereit. Die Heiterkeit hat eine hohe Affinität zu Güte und Wohlwollen. Wir erfahren dies als die atmosphärische Wirkung, die von heiteren Naturen ausgeht. Es ist, als ob die Heiterkeit des anderen unser eigenes Leben wie eine wärmende Sonne zur Entfaltung bringt. Wir fühlen uns im Umkreis der Heiterkeit ins Dasein gehoben und als Werte bejaht. Daraus versteht es sich, daß die Heiterkeit alle negativen Einstellungen zur Mitwelt – wie Ressentiment, Mißgunst, Neid, Mißtrauen, Gehässigkeit – sowie alle Arten von Aggressionen ausschließt. Dasselbe gilt auch für Heiterkeit und Ehrgeiz oder Geltungssucht. Die Forciertheit und Unruhe, die in diesen Strebungen gelegen sind, widersprechen der gelassenen Bewegungsart der Heiterkeit, die eine gewisse Grazie zeigt und jedenfalls die Züge der starren Spannung und der stoßweisen Entladung vermissen läßt.

Das Gesamtbild, das hier vom »Wesen« der Heiterkeit zu skizzieren versucht wurde, ist natürlich als *idealtypische* Darstellung zu verstehen, der die in der Erfahrung begegnenden »heiteren« Menschen mehr oder weniger nahe kommen.

Die Lustigkeit (Vergnügtheit). — Von der Heiterkeit sind im Umkreis der frohen Lebensgrundstimmungen *Lustigkeit* und *Vergnügtheit* (Euphorie) zu unterscheiden. Auch der Lustigkeit eignen — wie der Heiterkeit — innere Helle, Auftrieb und freie Gelöstheit. Wodurch sie sich jedoch von der Heiterkeit unterscheidet, wird klar, wenn wir die Einstellung zur Welt und zum Leben hier beim Heiteren und dort beim Lustigen, Vergnügten miteinander vergleichen.

Der Heitere ist zwar der Welt gegenüber aufgeschlossen, aber er hat sie keineswegs nötig, um sich in seiner Stimmung zu halten. Vielmehr ist er es, der sie mit seiner Heiterkeit beschenkt. In weit höherem Grade ist der Lustige von der Außenwelt abhängig. Er braucht sie, um sich an ihr zu *vergnügen*. So zeigt er eine erhöhte Empfänglichkeit für Zerstreuung. Die Kehrseite hiervon ist ein gewisser Mangel an Besinnlichkeit, Sammlung und seelischem Tiefgang. Der Lustige neigt zu einer gewissen Oberflächlichkeit und zum Leichtsinn, mit dem er alles abschiebt, was ihn stört, um im Hier und Jetzt leben zu können und über die Grenzpfähle des Augenblicks nicht hinaussehen zu müssen, während die Heiterkeit aus der Tiefe ihres Lebensgefühls auch über den Horizont des Augenblicks hinaussieht und alles, was sie mit ihrem Blick umspannt, in das Licht und die Atmosphäre ihrer Stimmung taucht. Vermag die Heiterkeit ganz innerlich und verschwiegen zu sein, so ist die Lustigkeit immer mit einer gewissen Betriebsamkeit nach außen gewandt. Die Heiterkeit ist mehr zurückhaltend, sie schwingt um einen inneren Schwerpunkt. Die Lustigkeit dagegen wirft sich in die Umwelt hinein, greift nach den Dingen und wirbelt sie — besonders in der Aufgipfelung der Vergnügtheit, dem Übermut — durcheinander. Die Heiterkeit ist mehr gelassen und gesammelt, die Lustigkeit ausgelassen und sich zerstreuend. Zweifellos liegt auch in der Lustigkeit eine Bejahung der Dinge. Sie besitzt die Duldsamkeit des »Leben-und-Leben-lassens«. Was ihr aber fehlt, ist die schenkende Güte der Heiterkeit und das liebevolle Verweilen vor den Dingen. Der Heitere *freut* sich der Dinge und Menschen, der Lustige *vergnügt* (amüsiert) sich mit ihnen.[126] Er bejaht sie weniger als Eigenwerte, sondern mehr in Beziehung zu seiner Stimmung. So kommt es, daß er leicht das Interesse an Menschen verliert, die zu seiner Stimmung nicht taugen und sie nicht mitmachen. Er läßt sie dann gern als langweilig oder störend unbeachtet beiseite liegen, während der Heitere Verständnis, Teilnahme und Wohlwollen auch für Menschen zeigt, die nicht — wie er — froher Stimmung sind. Seine tieferen Gründe hat dies darin, daß in der Heiterkeit ein Wissen um ihren Gegenpol, die Traurigkeit und Schwermut, mitschwingt, — ein Wissen, das gerade dem Lustigen fehlt.

[126] Über den Unterschied von Freude und Vergnügen vgl. S. 236

Natürlich ist auch die Bestimmung der Lustigkeit *idealtypisch* zu verstehen, so daß im Hinblick auf die Erfahrung die Abgrenzung zwischen heiterer und lustiger Lebensgrundstimmung im Sinne fließender Übergänge gedacht werden muß.
Ein ganz anderes Bild als Heiterkeit und Lustigkeit zeigen die Spielarten der unfrohen Lebensgrundstimmung, nämlich Traurigkeit und Mißmut.

Die Traurigkeit (Schwermut). — Wenn zur Heiterkeit das Erlebnis einer inneren Helle gehört, von der ihr dann auch die Welt überstrahlt erscheint, so ist die Stimmungslage der *Traurigkeit* vor allem gekennzeichnet durch ein Erlebnis der Lichtlosigkeit, eines inneren Dunkels. So schreibt der schwer melancholische Dichter Lenau in einem Briefe: »Um und um schwarz ist meine Seele.« Den Mangel an innerer Helligkeit und Farbigkeit kennzeichnet die Sprache treffend durch das Wort »Trübsinn«. Wenn wir uns daran erinnern, daß das Licht lebenerweckend und lebenentfaltend wirkt, so erleben wir gerade in der Lichtlosigkeit der Schwermut eine Mattigkeit und Armut des Lebens, gleichsam ein Müdewerden und Hinneigen zu dem, was vom Leben her als Tod erscheint. Von hier aus sind dann auch weitere Wesenszüge der Traurigkeit zu verstehen: das Erlebnis einer »Gedrücktheit« (Depression) und das einer Leere. Der »Gehobenheit« und freien Gelöstheit, die den frohen Stimmungslagen eigen sind, steht in der Traurigkeit das Erlebnis der inneren Schwere und des Niedergezogenwerdens gegenüber. Der Traurige fühlt sich nicht, wie der Heitere und der Lustige, vom Strom des Lebens getragen, sondern das Dasein ist für ihn eine Last, auf die die Sprache in ihrer Bildhaftigkeit hinweist, indem sie von »Schwermut«, von »Niedergeschlagenheit« spricht oder davon, daß einer »schweren Herzens« sei. Der Zug der Depression tritt vor allem im leiblichen Ausdruck in Erscheinung und zwar darin, daß die Last des eigenen Körpers gleichsam durch alle Bewegungen hindurchschimmert. Die Bewegungen sind spärlich, langsam, schleppend, man merkt gleichsam die zur Erde ziehende Schwere, die Gegenrichtung jener Kraft, die den Menschen in die Welt des Lichtes aufstreben läßt. Grillparzer, der wie Lenau unter häufigen Anfällen trauriger Verstimmung zu leiden hatte, spricht in seinen Tagebüchern vom »unerträglichen lauwarmen Hinschleppen«. — Wie nun mit dem Auftrieb der Heiterkeit das Erlebnis einer gewissen Lebensfülle und Farbigkeit verbunden ist, so entspricht der Gedrücktheit der Schwermut das Erlebnis einer Lebensleere und Weltarmut. Grillparzer spricht vom »schlappen, geisttötenden Einerlei«; er meint damit die der Traurigkeit eigentümliche Armut des Vorstellungslebens und den schleppenden Gang des Vorstellungsverlaufs.
Fragen wir nach dem anthropologischen Sinn der Traurigkeit, nach dem also, was sie als Gestimmtheit des lebendigen Daseins bedeutet, so deckt

gerade diese Frage wesentliche Beziehungen des menschlichen Erlebens auf. Das, was in der Traurigkeit zur Erfahrung kommt, ist das unerfüllte Verlangen nach Sinngehalten der Welt, in denen das Dasein einen Halt und seine eigene Fülle findet. In der Traurigkeit ist das Dasein gestellt in eine sinnleere Welt, zugleich aber wie von einem Dauerton durchzogen von der unformulierten Frage nach Sinngehalten. Daß diese Frage ins Leere trifft und keine Antwort findet, dabei aber dennoch je und je das Dasein durchtönt, das ist es, was sich zum Erlebnis der Schwermut formt.

Sofern in der Traurigkeit das Dasein, wie gesagt wurde, gestellt ist in eine sinnleere Welt, wie andrerseits die Heiterkeit getragen wird vom Erlebnis der Weltfülle, sind Traurigkeit und Heiterkeit zugleich auch Weisen des *Weltgefühls*, stationäre Gestimmtheiten des Gemütes. Ihr eigentlicher Akzent, die Pointe ihres Erlebtwerdens liegt dennoch in der Nuancierung des *Lebensgefühls*. Sie sind in erster Linie als stationäre Gestimmtheiten des lebendigen Daseins anzusprechen.

Wie die Heiterkeit, so wirkt auch die Traurigkeit als Lebensgefühl bestimmend auf den ganzen Menschen, auf seine Einstellung zum Leben und zur Welt. Der dem frohen Menschen natürliche Optimismus der Lebenserwartung ist gleichsam gelähmt. Und so sind auch die Imperative des Handelns, ist auch die spontane Tätigkeitsbereitschaft auf ein Mindestmaß geschwunden. Es fällt dem traurig Gestimmten schwer, sich zu etwas zu entschließen. Wenn der Heitere der Welt bejahend zugewandt und bereit ist, Menschen und Dinge als Werte anzuerkennen und er an ihnen reich zu werden vermag, so kennzeichnet den Traurigen eine starke Uninteressiertheit, eine Ermattung und Verarmung seines Werterlebens, die sich darin auswirkt, daß er abgeneigt ist, sich den Menschen und Dingen seines Lebenskreises sei es mit dem Verstande, sei es willensmäßig oder gefühlsmäßig zuzuwenden. Die Welt wird ihm kaum noch zu Inhalten seiner Zielsetzung. So schreibt Grillparzer in seinen Tagebüchern: »Mein Herz ist teilnahmslos geworden, mich interessiert kein Mensch, kein Genuß, kein Gedanke, kein Buch.« Der Traurige ist vor allem unfähig zu jener Art des Lebensgenusses, den Mörike in seinen »Sommerwesten« schildert. Ereignisse, Dinge und Menschen sind für den Traurigen in eine gewisse Ferne des Unbeteiligtseins gerückt. Freilich darf das nicht so verstanden werden, als ob der Mensch schwermütiger Lebensgrundstimmung nicht noch zu menschlicher Teilnahme und Güte fähig sei. Wenn er die Mitwelt auch aus eigenem Antrieb wenig beachtet, so ist es durchaus möglich, daß er ihr seine Teilnahme zuwendet, sobald sie diese in Anspruch nimmt. So sagt die durch das Schicksal ihres Vaters in Traurigkeit versetzte Rosalinde in Shakespeares »Wie es Euch gefällt« zur heiteren Celia: »Wohlan, so will ich meine Lage vergessen, um mich der Deinigen zu freuen.« Wie also einerseits in der Heiterkeit ein Wissen um die Traurigkeit und ein Ver-

ständnis für sie mitschwingt, so tönt auch in der Traurigkeit noch ein Verständnis und eine Duldsamkeit gegenüber der Heiterkeit. Der Traurige kann noch zu einem Lächeln fähig sein.
Von dem entworfenen echten Bilde der Traurigkeit, das in der Erfahrung freilich wiederum in unterschiedlichen, vor allem auch krankhaften Spielarten auftritt, muß eine *unechte*, und zwar *sentimentale* Form unterschieden werden.[127] Enthält die echte Traurigkeit ein wirkliches Leiden am Dasein, das in voller Schwere nach abwärts zieht, so wird in der sentimentalen Stimmung die dunkle Färbung des Lebensgefühls gerade als ein Zustandswert des Daseins genossen und ausgekostet. Sentimentalität ist die selbstgenießerische Hingabe an Erlebnisse des seelischen Schmerzes, an Stimmungen der Traurigkeit und der Wehmut. Der Mensch sentimentaler Stimmung ist im Grunde verliebt in das Pathos seines Lebensgefühls, er fühlt sich wohl in ihm und kokettiert recht eigentlich mit ihm als einer Haltung, einer Attitüde.

Der Mißmut (Verdrossenheit). — Wenn darauf hingewiesen wurde, daß der Traurige sich zwar nicht für seine Person, wohl aber für andere freuen kann, seine Traurigkeit also gleichsam in der Einsamkeit seines Inneren bleibt, so liegt gerade hierin ein wesentlicher Unterschied zwischen der traurig-schwermütigen Stimmung und der des *Mißmutes*, der *Verdrossenheit*. Gemeinsam haben Mißmut und Traurigkeit die Stimmungsfarbe der Unfrohheit, mit der sich der Mensch in die Gegenwart des Lebens eingespannt fühlt. Auch im Mißmut wird eine Wertarmut und eine innere Leere als Mangel erlebt, auch ihm fehlen die Gelöstheit, Weite und innere Helligkeit der frohen Stimmung. Die Unterschiede der Stimmungsqualität, die zwischen Mißmut und Traurigkeit bestehen, sowie ihre Bedeutung für den ganzen Menschen treten aber sofort klar heraus, wenn man das Gesamtbild des Mißmutigen mit dem des Traurigen vergleicht. Vor allem sind es die Beziehungen zur Mitwelt, an denen sich diese Unterschiede erweisen. Der Mißmutig-Verdrossene zeigt immer eine gewisse *Feindseligkeit* und *Gereiztheit* gegen seine Mitwelt und Umwelt. Wir sprechen ja auch von gereizter Stimmung. Der Mißmutige ist immer in Gefahr sich zu ärgern, worin die Koppelung zwischen Mißmut als stationärer Gestimmtheit und der Gefühlsregung des Ärgers zum Ausdruck kommt, während uns die Vorstellung, daß der Traurig-Schwermütige sich über etwas ärgere, ungereimt erscheint. Er kann lediglich betrübt sein über etwas. Dies bedeutet nichts anderes, als daß dem Traurig-Schwermütigen die Haltung der Feindseligkeit und Gereiztheit fehlt, mit der der Mißmutige die Umwelt seine eigene Unfrohheit entgelten läßt. Er ist reizbar, d. h. er hat eine

[127] Über Echtheit und Unechtheit vgl. S. 565 ff.

erhöhte Bereitschaft, in dem nun einmal notwendigen Zusammenleben mit seiner Umwelt im Sinne des Unwillens und der Aggression zu reagieren. Wenn Traurigkeit und Güte einander keineswegs ausschließen, so sind gerade mißmutige Verdrossenheit und Güte einander wesensfremd. Der Verdrossene ist ohne Güte, unfreundlich und unverbindlich, gereizt vom Stachel der Unzufriedenheit, den die Traurigkeit nicht kennt, er ist erfüllt von der Erbitterung über seine Enttäuschung und von Groll und Mißgunst gegen alle, die mehr Talent und Anlaß zur Frohheit haben als er. Ist die Traurigkeit ein bewußt erlebtes Verarmtsein an Werten, so gilt dies auch für den Mißmut. Aber während die Traurigkeit die Not des Verarmtseins und der Enttäuschung ganz in sich selbst austrägt, erweckt der Mißmut den Anschein, als ob er es der Welt vergelte, daß er – aus äußeren oder inneren Gründen – nicht imstande ist, an ihr Erfüllung seiner Erwartungen und damit Fülle des Lebens zu gewinnen. Gehört zum Traurigen die *Resignation*, so gehört zur mißmutigen Verdrossenheit das *Ressentiment*, das die Seele verbittert und vergiftet. So fehlt dem Mißmut jenes Pathos der inneren Schwere und Getragenheit, das der Traurigkeit eigen ist. Der Traurige ist in sein Inneres gezogen, der Welt abhanden gekommen, das Hier und Jetzt ist ihm ferngerückt. Er ist traurig in dieser Entrücktheit seines Ichs, während der Mißmutig-Verdrossene in seiner Feindseligkeit gegen die Umwelt immer noch ein wenn auch negatives Interesse an ihr beweist. All dies deutet darauf hin, daß – wie die Traurigkeit als Lebensgefühl auch eine besondere Gestimmtheit des Weltgefühls enthält – so in der Unfrohheit des Mißmuts und der Verdrossenheit auch eine besondere Gestimmtheit des Selbstgefühls mitenthalten ist.

b) Der Stimmungsverlauf

In der Betrachtung der Arten der Lebensgrundstimmung wurde die Stimmung als relativ dauernder Hintergrund des Lebensgefühls verstanden. Nun ist es nicht bei allen Menschen möglich, ihre Lebensgrundstimmung auf eine Art festzulegen. Es ist für viele charakteristisch, daß ihr Lebensgefühl zwischen gewissen Arten der Stimmung wechselt. Damit wird die Frage nach dem individuellen *Stimmungsverlauf* zu einem wichtigen charakterologischen Gesichtspunkt. Nach ihm unterscheiden wir Menschen verhältnismäßig *fester* (stabiler), *gleichmäßiger* Stimmung von solchen *wechselnder* Stimmung. Insbesondere nennen wir *Gleichmut* jene Festigkeit einer mittleren Stimmungslage, die sich bewährt als das Fehlen starker Stimmungsausschläge gegenüber den einzelnen Lebenserfahrungen vor allem nach dem Pol der Unfrohheit. Gleichmut ist als Unabhängigkeit der Lebensgrundstimmung von Fehlschlägen und Enttäuschungen, aber auch von besonderen Glückszufällen, das Gegenteil jenes Stimmungswechsels,

der sich zwischen »himmelhoch jauchzend« und »zu Tode betrübt« bewegt. Der Gleichmut ist verwandt mit der Gelassenheit. Dabei besteht jedoch ein Unterschied insofern, als im Begriff der Gelassenheit besonders auf die Ruhe des äußeren Verhaltens hingewiesen wird. Gelassenheit ist also ein Haltungsbegriff, der ein Verhalten mitbezeichnet – so sprechen wir auch von heiterer Gelassenheit –, während Gleichmut als Wesensbegriff lediglich die Art des inneren Zumuteseins im Wechsel der äußeren Geschicke kennzeichnen soll.
Was den *Wechsel* der Stimmung betrifft, so tritt er in zwei Formen auf: entweder als plötzliches, unvermitteltes Umkippen oder als ein in periodischem Verlauf allmählich sich vollziehender Wandel der Stimmungen. Im ersten Falle sprechen wir von der Störbarkeit oder *Labilität*, im zweiten von der *Periodizität* der Stimmung.

Die Stimmungslabilität. – Zu den stimmungslabilen Naturen gehört vor allem die hysterische Persönlichkeit, bei der sich der sprunghafte Wechsel des Lebensgefühls in der besonderen Form der *Launenhaftigkeit* äußert. Der Begriff der Laune bezieht sich ja zweifellos auf die Tatsachen des Stimmungslebens. Wir sprechen davon, daß einer gut gelaunt d. h. froh gestimmt, oder daß einer schlecht gelaunt d. h. unfroh gestimmt sei. Der Begriff der Laune reicht aber weiter als derjenige der Stimmung. Er stellt nämlich die Stimmung unter den Gesichtspunkt ihrer Auswirkung auf den Umgang mit Menschen, er ist also ein Haltungsbegriff. Unter Launenhaftigkeit nun verstehen wir einen störbaren, labilen Stimmungshintergrund, sofern er unmittelbar bestimmend wird für die Art, wie sein individueller Träger andere Menschen behandelt. Der Launenhafte ist seinem Stimmungswechsel gegenüber duldsam und nachsichtig und nimmt ihn zur Richtschnur für seinen Umgang mit Menschen ohne Regulative der Sachlichkeit, ohne Verbindlichkeiten der Gerechtigkeit und des Verantwortungsbewußtseins. So ist er bei froher Stimmung nach außen bejahend, gönnerhaft – es gibt eine launisch-gönnerhafte Güte –, im Zustand der Unfrohheit dagegen ablehnend, vielleicht quälsüchtig. Ist er gut gelaunt, so kann er auch Beleidigungen verzeihen, ist er schlechter Laune, so ärgert er sich über eine harmlose Bemerkung. »Gleichem ungleich begegnen und das nämliche zu verschiedenen Zeiten verschieden aufnehmen oder behandeln, jetzt über dasselbe schelten, worüber sie vorher gelacht hat oder umgekehrt, sich in diesem Augenblick an etwas freuen, das ihr im nächsten Tränen entlockt: das zählt zu den spezifischen Eigentümlichkeiten« der Launenhaftigkeit.[128]

[128] J. Bahnsen, Mosaiken und Silhouetten, herausg. von A. Görland, 1931, S. 154. – Über stimmungslabile Psychopathen vgl. J. Lange, Kurzgefaßtes Lehrbuch der Psychiatrie, 1936, S. 215 f.

Übrigens ist es bemerkenswert, daß die Stimmungen der Heiterkeit und Traurigkeit nicht als Laune auftreten, und zwar deshalb nicht, weil beide ihrem Wesen nach eine gewisse Duldsamkeit nach außen und eine Distanz zu den Belangen des eigenen Selbstes einschließen. Die Launenhaftigkeit bewegt sich vielmehr auf der Skala zwischen Vergnügtheit und Mißmut.

Die Stimmungsperiodizität. — Von der Stimmungslabilität, dem unvermittelten, plötzlichen Umkippen der Stimmung aus einer Lage in die andere, ist charakterologisch die Erscheinung des Stimmungskreislaufes zu unterscheiden, die von der Psychopathologie als *Zyklothymie* bezeichnet wird. Hier wechseln mehr oder weniger breite Lebensabschnitte von ausgesprochen froher Stimmungslage mit Phasen schwermütiger Gedrücktheit, wobei die einzelnen Phasen in allmählichem Verlauf ineinander übergehen oder durch mehr oder weniger breite Zonen einer Stimmungsmittellage voneinander getrennt sind — ein periodischer Wandel, der nicht von äußeren Anlässen abhängt, sondern aus der unbewußten Tiefe des Lebensgrundes, aus der vitalen Tiefenperson kommt. Dieser zyklothyme Stimmungsverlauf, der von dem sprunghaften Wechsel der Stimmungslabilität durch die Allmählichkeit des Übergangs klar unterschieden ist, liegt durchaus in der Breite des seelisch Gesunden. In krankhafter Übersteigerung finden wir ihn in dem klinischen Bild des manisch-depressiven (zirkulären) Irreseins.[129]

c) Die Erregungsformen des Lebensgefühls

Was unter dem Begriff der Lebensgrundstimmung erörtert wurde, hat gleichsam epischen Charakter insofern, als es die Szenerie des seelischen Geschehens, die wechselnden Wahrnehmungen, Vorstellungen, Handlungen, Stellungnahmen, Wertrichtungen und Wertergriffenheiten in Schwingungen durchtönt. Es gibt aber nun auch Zuständlichkeiten des Lebensgefühls, die durch eine gesteigerte *Erregung* und Dramatik ausgezeichnet sind: die Angst und die Ekstase. Sie sind die dramatischen Außenpole des Lebensgefühls.

Die Angst. — Als Lebensgefühl ist die *Angst* durch jenen Zug ausgezeichnet, der schon in ihrem Namen zum Ausdruck kommt. Abgeleitet von lat. angustus = eng bedeutet Angst »Beengtheit« und die Wendung »angst und bange« drückt nur doppelt aus, was eines und dasselbe ist. Denn

[129] Zum Phänomen der Zyklothymie vgl. E. Kretschmer, Körperbau und Charakter. — Aus der Literatur über Stimmungen sei vor allem genannt F. O. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 1940.

bange besagt nichts anderes als beengt. Das Erlebnis dieser Beengtheit, die vor allem in der Gegend des Herzens verspürt wird, ist also wesentlich für die stationäre Gestimmtheit der Angst. Es ist, als ob in der Angst dem Leben die Luft zum Atmen und der Spielraum seiner Entfaltung genommen würde. Das Leben, das immer Expansion und Auftrieb ist, erfährt in der Angst eine Drosselung. Ihr Charakter als Erregungsform des Lebensgefühls kommt zum Ausdruck in der Unruhe, die in den leiblichen Gefühlen vor allem des Herzklopfens und der Pulsbeschleunigung erlebt wird.

Was aber ist es, so wird man weiter fragen, das den Menschen in der Angst beengt? Diese Frage führt zur Unterscheidung von drei Grundformen der Angst. Es gibt eine Lebensangst, eine Weltangst und das, was man als Binnenangst bezeichnen könnte.

Am verständlichsten ist die *Lebensangst*. In viel höherem Grade als das Tier ist der neugeborene Mensch ein hilfloses Geschöpf, das jahrelang im Schoße der Familie gehegt und gepflegt werden muß, um überhaupt bestehen zu können. Früher oder später aber kommt die Zeit, da er diese Geborgenheit verlassen muß und von ihm verlangt wird, selbst an die Front des Lebens zu treten und sich aus eigener Kraft und in eigener Verantwortung mit seinen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Diese Situation ist es, an der sich Lebensangst als stationäre Gestimmtheit entwickeln kann. Lebensangst ist der Schicksalsfurcht verwandt, aber nicht mit ihr identisch. Denn die *Furcht* hat immer einen konkreten Gegenstand, den wir aus der Erfahrung kennen und in der Phantasie als zukünftige Möglichkeit vorwegnehmen. Die Angst dagegen ist *anonym*, in einer eigenartigen Weise unbestimmt und gegenstandslos. Sie weiß nicht, wovor sie sich ängstigt (Heidegger). So auch die Lebensangst. Es ist das Leben in der ganzen Unbestimmtheit seiner Möglichkeiten, was den Menschen im Banne der Lebensangst hält und sein Lebensgefühl zutiefst beunruhigt. Der biographische Ort der Entstehung von Lebensangst liegt meist schon in der Kindheit. Leiden Kinder unter der Lieblosigkeit oder gar der Brutalität ihrer Eltern oder anderer Erwachsener, die ihren Lebenskreis bestimmen, dann kann sich jenes Gefühl des Ausgesetztseins und der Bedrohung stationär fixieren, das den Kern der Lebensangst ausmacht. Damit ist zugleich auch gesagt, daß die Lebensangst als Gestimmtheit des Lebensgefühls immer auch schon eine Modifikation des Selbstgefühls mitbeinhaltet. Mit der Lebensangst verwandt, aber noch tiefer als diese verwurzelt in der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt ist das, was man als *existentielle* oder *Weltangst* bezeichnen kann. Wenn wir heute in einer technisierten und mechanisierten Welt leben und die Verbindung mit dem Lebensrhythmus der Natur immer mehr schwindet, so ist dies das späte Stadium eines Weges, der mit der Menschwerdung beschritten wurde. Es

Übrigens ist es bemerkenswert, daß die Stimmungen der Heiterkeit und Traurigkeit nicht als Laune auftreten, und zwar deshalb nicht, weil beide ihrem Wesen nach eine gewisse Duldsamkeit nach außen und eine Distanz zu den Belangen des eigenen Selbstes einschließen. Die Launenhaftigkeit bewegt sich vielmehr auf der Skala zwischen Vergnügtheit und Mißmut.

Die Stimmungsperiodizität. — Von der Stimmungslabilität, dem unvermittelten, plötzlichen Umkippen der Stimmung aus einer Lage in die andere, ist charakterologisch die Erscheinung des Stimmungskreislaufes zu unterscheiden, die von der Psychopathologie als *Zyklothymie* bezeichnet wird. Hier wechseln mehr oder weniger breite Lebensabschnitte von ausgesprochen froher Stimmungslage mit Phasen schwermütiger Gedrücktheit, wobei die einzelnen Phasen in allmählichem Verlauf ineinander übergehen oder durch mehr oder weniger breite Zonen einer Stimmungsmittellage voneinander getrennt sind — ein periodischer Wandel, der nicht von äußeren Anlässen abhängt, sondern aus der unbewußten Tiefe des Lebensgrundes, aus der vitalen Tiefenperson kommt. Dieser zyklothyme Stimmungsverlauf, der von dem sprunghaften Wechsel der Stimmungslabilität durch die Allmählichkeit des Übergangs klar unterschieden ist, liegt durchaus in der Breite des seelisch Gesunden. In krankhafter Übersteigerung finden wir ihn in dem klinischen Bild des manisch-depressiven (zirkulären) Irreseins.[129]

c) Die Erregungsformen des Lebensgefühls

Was unter dem Begriff der Lebensgrundstimmung erörtert wurde, hat gleichsam epischen Charakter insofern, als es die Szenerie des seelischen Geschehens, die wechselnden Wahrnehmungen, Vorstellungen, Handlungen, Stellungnahmen, Wertrichtungen und Wertergriffenheiten in Schwingungen durchtönt. Es gibt aber nun auch Zuständlichkeiten des Lebensgefühls, die durch eine gesteigerte *Erregung* und Dramatik ausgezeichnet sind: die Angst und die Ekstase. Sie sind die dramatischen Außenpole des Lebensgefühls.

Die Angst. — Als Lebensgefühl ist die *Angst* durch jenen Zug ausgezeichnet, der schon in ihrem Namen zum Ausdruck kommt. Abgeleitet von lat. angustus = eng bedeutet Angst »Beengtheit« und die Wendung »angst und bange« drückt nur doppelt aus, was eines und dasselbe ist. Denn

[129] Zum Phänomen der Zyklothymie vgl. E. Kretschmer, Körperbau und Charakter. — Aus der Literatur über Stimmungen sei vor allem genannt F. O. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 1940.

bange besagt nichts anderes als beengt. Das Erlebnis dieser Beengtheit, die vor allem in der Gegend des Herzens verspürt wird, ist also wesentlich für die stationäre Gestimmtheit der Angst. Es ist, als ob in der Angst dem Leben die Luft zum Atmen und der Spielraum seiner Entfaltung genommen würde. Das Leben, das immer Expansion und Auftrieb ist, erfährt in der Angst eine Drosselung. Ihr Charakter als Erregungsform des Lebensgefühls kommt zum Ausdruck in der Unruhe, die in den leiblichen Gefühlen vor allem des Herzklopfens und der Pulsbeschleunigung erlebt wird.

Was aber ist es, so wird man weiter fragen, das den Menschen in der Angst beengt? Diese Frage führt zur Unterscheidung von drei Grundformen der Angst. Es gibt eine Lebensangst, eine Weltangst und das, was man als Binnenangst bezeichnen könnte.

Am verständlichsten ist die *Lebensangst*. In viel höherem Grade als das Tier ist der neugeborene Mensch ein hilfloses Geschöpf, das jahrelang im Schoße der Familie gehegt und gepflegt werden muß, um überhaupt bestehen zu können. Früher oder später aber kommt die Zeit, da er diese Geborgenheit verlassen muß und von ihm verlangt wird, selbst an die Front des Lebens zu treten und sich aus eigener Kraft und in eigener Verantwortung mit seinen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Diese Situation ist es, an der sich Lebensangst als stationäre Gestimmtheit entwickeln kann. Lebensangst ist der Schicksalsfurcht verwandt, aber nicht mit ihr identisch. Denn die *Furcht* hat immer einen konkreten Gegenstand, den wir aus der Erfahrung kennen und in der Phantasie als zukünftige Möglichkeit vorwegnehmen. Die Angst dagegen ist *anonym*, in einer eigenartigen Weise unbestimmt und gegenstandslos. Sie weiß nicht, wovor sie sich ängstigt (Heidegger). So auch die Lebensangst. Es ist das Leben in der ganzen Unbestimmtheit seiner Möglichkeiten, was den Menschen im Banne der Lebensangst hält und sein Lebensgefühl zutiefst beunruhigt. Der biographische Ort der Entstehung von Lebensangst liegt meist schon in der Kindheit. Leiden Kinder unter der Lieblosigkeit oder gar der Brutalität ihrer Eltern oder anderer Erwachsener, die ihren Lebenskreis bestimmen, dann kann sich jenes Gefühl des Ausgesetztseins und der Bedrohung stationär fixieren, das den Kern der Lebensangst ausmacht. Damit ist zugleich auch gesagt, daß die Lebensangst als Gestimmtheit des Lebensgefühls immer auch schon eine Modifikation des Selbstgefühls mitbeinhaltet. Mit der Lebensangst verwandt, aber noch tiefer als diese verwurzelt in der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt ist das, was man als *existentielle* oder *Weltangst* bezeichnen kann. Wenn wir heute in einer technisierten und mechanisierten Welt leben und die Verbindung mit dem Lebensrhythmus der Natur immer mehr schwindet, so ist dies das späte Stadium eines Weges, der mit der Menschwerdung beschritten wurde. Es

gehört zur Geschichte des Menschen, daß er, ein Sohn der Natur, sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit ihr gelöst und ihr gegenübergestellt hat, um sie zu beherrschen. So sehr ihm daraus Vorteile erwachsen sind, so gewiß hat er dabei auch etwas sehr Wesentliches verloren, nämlich das Gefühl, im Leben der Natur geborgen zu sein und von ihrem Rhythmus getragen zu werden. Der Mensch ist zur Natur und ihrem Leben exzentrisch geworden, er hat die symbiotische Einheit mit der Welt weitgehend verloren. Dieser Verlust ist es, der die existentielle Angst, die Weltangst bedingt und nur auf der höheren Stufe des religiösen Bewußtseins ausgeglichen werden kann. Die Weltangst ist das stationäre Gefühl der Wurzellosigkeit, des verlorenen Haltes und der Ungeborgenheit in einer entfremdeten Natur.

Auch der Weltangst bleibt das, wovor sie sich ängstigt, anonym. Das Dasein eines Menschen steht in ihr in der Beschattung durch ein namenloses Nichts, dem zu verfallen es in Gefahr ist. Man könnte anthropologisch die Weltangst bezeichnen als Bedrohung durch das Nichts, wäre nicht in diesem Ausdruck eine logische Unzulänglichkeit gelegen insofern, als das Nichts ja gar nicht gegenständlich werden kann. Die Sprache gelangt hier an die Grenzen ihrer Möglichkeiten. Das Lebensgefühl der Weltangst ist im Grunde unbestimmbar. Gerade diese Anonymität macht ihr Wesen aus. Und so hat es nur den Sinn eines Gleichnisses, wenn wir sagen, die existentielle Angst sei von der Welt durchstimmt als von etwas, das das Dasein vor den Abgrund des Nichts bringt. Insofern enthält sie auch eine Komponente des Weltgefühls. Dennoch liegt die Pointe ihres Erlebtwerdens als stationäre Gestimmtheit des endothymen Grundes in der Sphäre des Lebensgefühls. Das, was in der Thematik des Lebensdranges gesucht wird, das wird in der Gestimmtheit der existentiellen Angst erlebt als in Frage gestellt durch das In-der-Welt-sein selbst. So gesehen ist das, wovor die existentielle Angst sich ängstigt, das In-der-Welt-sein als solches (Heidegger). Die Welt ist nicht mehr, wie etwa im Lebensgefühl der Heiterkeit, Heimat und vertrauter Horizont unseres Daseins, sondern sie wird *unheimlich*, wir verlieren sie als Raum des Daseins, das immer Entfaltung sein will. So liegt in der existentiellen Angst ein Zurückweichen vor der Welt als Ganzes genommen, gleichsam ein Zurückwollen in einen bergenden Mutterschoß.

Die Erfahrung zeigt nun, daß die Angst noch andere Hintergründe als die schon genannten haben kann, solche nämlich, die nicht unmittelbar mit der Stellung des Menschen im Leben und in der Welt zusammenhängen, sondern im inneren Gefüge seiner Person gelegen sind. Diese *Binnenangst*, wie sie genannt sei, greift als stationäre Gestimmtheit des Lebensgefühls immer dann Platz, wenn im Ganzen der Person etwas nicht in Ordnung ist und eine innere Unstimmigkeit besteht. Sie ist der Ausdruck dafür, daß

der Rhythmus des inneren Lebens und damit die personale Ganzheit gestört sind.
Im einzelnen kann dies verschiedener Art sein. Daß Angst aus einer Verdrängung des Bewußtseins der Schuld entstehen kann, ist eine Tatsache, auf die vor allem Kierkegaard hingewiesen und die durch die moderne Tiefenpsychologie eine weitere Erhellung gefunden hat. Aber nicht nur aus der inneren Unstimmigkeit, der ein Vorbeileben am Gewissen zugrunde liegt, kann Binnenangst entstehen, sondern auch aus Unstimmigkeiten anderer Art, sofern sie den inneren Rhythmus des Lebens und damit auch die personale Ganzheit stören. So kann Binnenangst entstehen, wenn der Mensch in Hast und Eile nur in die Breite lebt, seine Mitte verliert und zu sich selbst exzentrisch wird. Angst befällt den Menschen auch dann, wenn er in dem, was er tut, nicht als Ganzes zum Einsatz kommt und er an sich selbst vorbeilebt. Alles ungelebte Leben sowie auch alles falsche, nicht aus seiner eigenen Mitte und seinen eigenen Möglichkeiten kommende Leben kann zur Wurzel der Binnenangst werden. Auch sie ist ein stationäres Gefühl der Beengtheit, auch in ihr sind das freie Atmen und die Entfaltung des inneren Lebensrhythmus gestört. Und auch sie hat den Charakter der Anonymität. Auch die Binnenangst weiß nicht, warum und wovor sie sich ängstigt. Daß dies zu ihrem Wesen gehört, erhellt aus der Tatsache, daß die Binnenangst ihre Kraft zu verlieren beginnt, sobald es gelingt, die Hintergründe bewußt zu machen, auf denen sie im einzelnen Falle beruht.

Die Ekstase. — Das polare Gegenbild der Angst ist die endothyme Zuständlichkeit der *Ekstase.* Sie ist die höchste Aufgipfelung des Lebensgefühls überhaupt. Ihrem Wortsinn ἔκστασις nach bedeutet Ekstase ein Heraustreten aus den Grenzen der Individualität, das Erlebnis eines Außer-sich-seins und damit eine grundsätzliche Wandlung des normalen Selbst- und Weltbewußtseins, das gekennzeichnet ist durch ein Wissen um eine Beschränkung und Begrenzung, die das eigene Dasein durch die gegenständliche Umwelt erfährt, durch das Erlebnis der Individuation, der Eingeschlossenheit unserer Lebendigkeit in unseren Leib und unser individuelles Bewußtsein. Nach den Schilderungen, die wir von den Mystikern — vor allem von Plotin — über die Ekstase besitzen, ist das Eigentümliche ihres Zustandes ein Verschwinden der Grenzen der individuellen Persönlichkeit, eine Sprengung des Ichs in einer Form, die es nicht mehr zuläßt, noch von der Existenz eines Ichs zu sprechen. Die Ekstase liegt jenseits der Gegenstellung von lebendigem Subjekt und Umwelt, jenseits der Unterscheidung von Ich und Nicht-ich. Sind Raum und Zeit, wie es Schopenhauer ausdrückt, das principium individuationis, also die Voraussetzung der Schiedlichkeit von Ich und Nicht-ich und damit die Grundlage von Vielheit und

Mannigfaltigkeit, so verbrennen gleichsam in der Ekstase Raum und Zeit als Ordnungsgefüge des Daseins in einer ungeheuren Flamme reiner Zuständlichkeit, in die alles Einzelne und Gegenständliche mit hineingerissen wird. In der Ekstase wird das lebendige Dasein erfahren als letzte unendliche Weite und Unbegrenztheit, die Welt wird nicht mehr erlebt als Schranke, an der uns gemeinhin die Tatsache unseres endlichen Einzelseins bewußt wird. Auch die Ekstase enthält also eine Komponente des Weltgefühls. Die Pointe ihres Erlebtwerdens aber liegt in der Erfahrung einer höchsten Potenz und Konzentration des lebendigen Daseins.

In diesen ihren Wesenszügen ist die Ekstase, wie schon gesagt, das polare Gegenbild der Angst. Enthält die Angst eine Tendenz des In-sich-zurückkriechens und des Zurückweichens vor der Welt, so ist die Ekstase ein Aus-sich-heraustreten und Sich-ausweiten über alles Einzelgegenständliche. Liegt in der Angst das Erlebnis der Beengtheit und der Bedrohtheit durch das *Nichts*, so in der Ekstase eine Befreiung von jeglicher Begrenzung und ein Erlebnis des *Alls*. Steht die Angst im Schatten und im Dunkel des Nichts, so wird die Ekstase allenthalben geschildert als die Erfahrung ungeheurer Weltfülle.

Wir finden die Ekstase als Höchstgestimmtheit des Lebens vor allem in den kultischen Erlebnissen von Völkern, die noch in Unmittelbarkeit zu den Gründen des Lebens stehen. So in den Festen des orientalischen Gottes Dionysos Bakcheios, die, von den Thrakern kommend, im Altertum von Rom bis Babylon gefeiert wurden. »Diese Ekstasis ist ein ›vorübergehender Wahnsinn‹, wie der Wahnsinn eine dauernde Ekstasis ist. Aber die Ekstasis, die zeitweilige alienatio mentis im dionysischen Kult gilt nicht als flatterndes Umherirren der Seele in den Gebieten des leeren Wahns, sondern als eine Hieromanie, ein heiliger Wahnsinn, in dem die Seele, dem Leib entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt. Sie ist nun bei und in dem Gotte, im Zustand des ›Enthusiasmos‹; die von diesem Ergriffenen sind ἔνθεοι; noch im endlichen Ich fühlen und genießen sie die Fülle unendlicher Lebenskraft.«[130] Nietzsche war es, der uns diese Feste wieder verständlich gemacht und in ihren fieberhaften Erregungen als den eigentlichen Sinn die Absicht aufgezeigt hat, die Individuation des Einzelmenschen zu völliger Selbstvergessenheit hinschwinden und die Lebendigkeit im Menschen über die Grenzen seines Ichs zu einer ungeheuren Flamme sich entfalten zu lassen. Von den Griechen wurden diese dionysischen Feste übernommen und, verklärt durch den hellen Geist des Delphischen Apollon, repräsentieren sie auch im griechischen Kultus den Willen des Menschen, sich in ekstatischer Verzauberung vom »Fluch der Individuation« zu befreien und des Lebens in seiner höchsten Potenz inne zu

[130] E. Rohde, Psyche, Kröners Taschenausgabe Bd. 61, S. 148 f.

werden. »Unter dem mystischen Jubelruf des Dionysos wird der Bann der Individuation zersprengt und der Weg zu den Müttern des Seins . . . liegt offen.«[131]

Nun könnte man einwenden, daß es sich bei jenen ekstatischen Festen des Dionysos Bakcheios um die Phänomene eines fremden Seelentums handelt, die nicht verallgemeinert werden dürfen. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß jeder Mensch, wenn er auch nicht fähig ist zu den Ekstasen religiös-kultischer Gemeinschaft, dennoch einen Zugang zur Ekstase hat, und zwar im Akte der leiblichen Zeugung, im *Orgasmus* der geschlechtlichen Begegnung. Auch hier wird ein Rausch höchster und ursprünglichster Lebendigkeit erfahren als ein Verschwinden der Grenzen der Individuation, als ein Untertauchen in einen vorindividuellen Lebensgrund. Dieses Moment ist es, auf Grund dessen Hegel und E. v. Hartmann die Geschlechtsliebe metaphysisch gedeutet haben als ein Zurückkehren des Lebens zu sich selbst, zu einer ursprünglichen Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit, deren es sich in der Schaffung von Einzelwesen begeben hat. Ein Beweis dafür, daß der Zeugungsakt eine Form der ekstatischen Erregung und somit die Erfahrung einer höchsten Lebendigkeit in der Sprengung der Individuation darstellt, liegt in der Tatsache, daß gerade im Mittelpunkt jener dionysischen Feste, in deren Ekstasen »das Subjektive zur völligen Selbstvergessenheit« hinschwand, eine überschwengliche geschlechtliche Zuchtlosigkeit stand, »deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzungen hinwegfluteten«.[132]

2. DAS SELBSTGEFÜHL

Im Hintergrund der stationären Gestimmtheiten, vor dem sich seelisches Leben als der Prozeß des Funktionskreises abspielt, hebt sich vom Lebensgefühl thematisch das ab, was schon der vorwissenschaftliche Sprachgebrauch als *Selbstgefühl* bezeichnet. Es entspricht dies der Tatsache, daß uns unser Dasein in der Welt nicht nur als ein Sachverhalt der Lebendigkeit gegeben ist, sondern immer auch zugleich als ein individuelles Selbst in Abgehobenheit von einer Umwelt und einer Mitwelt und in Gegenstellung zu ihnen. Wir sprechen ganz allgemein vom Selbstgefühl insofern, als die Tatsache seines individuellen Selbstseins von jedem Menschen in der Form eines Zumuteseins erlebt wird, mit dem er je und je auf die Welt bezogen ist und ihr gegenübertritt.

[131] Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Kröners Taschenausgabe Bd. 1, S. 142

[132] Nietzsche, a. a. O., S. 59

Entsprechend den konkreten Beziehungen, in denen der Mensch sein individuelles Selbstsein in Abgehobenheit und Gegenstellung zu Um- und Mitwelt erfährt, gliedert sich das, was wir unter dem Begriff des Selbstgefühls zusammenfassen, in sich wiederum in thematisch verschieden akzentuierte Arten: das Eigenmachtgefühl, das Selbstwertgefühl und die Gestimmtheiten der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit.

A) Das Eigenmachtgefühl

Was unter *Eigenmachtgefühl*, dem der vorwissenschaftliche Begriff des Selbstvertrauens am nächsten kommt, zu verstehen ist, wird klar, wenn man sich daran erinnert, daß jeder Mensch so, wie er vom Schicksal ins Leben und in die Welt gestellt wird, dauernd genötigt ist, sich gegen Schwierigkeiten und Anfechtungen im »Kampf ums Dasein« durchzusetzen und zu behaupten. Die Stellung des Menschen als Einzelwesen ist ja zunächst einmal dadurch bestimmt, daß er ausgestattet ist mit den Möglichkeiten des Wachstums und der Entfaltung, zu deren Verwirklichung er notwendig der Umwelt und Mitwelt bedarf. Er muß sich Umwelt erobern, muß Umwelt in sich hineinnehmen und verbrauchen, wie es schon in der primitiven Form der Nahrungssuche und Nahrungsaufnahme geschieht. Solchen Bestrebungen setzen nun Umwelt und Mitwelt Widerstände entgegen, die Gefährdungen und Versagungen im Hinblick auf die Ansprüche des Einzelwesens darstellen. In dem nun, was wir als Eigenmachtgefühl bezeichnen, ist uns das Verhältnis zwischen den Notwendigkeiten der Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung und der Schranken setzenden Gegenwirkung der Umwelt und Mitwelt gegeben. Genauer gesagt: Im Eigenmachtgefühl erlebt der einzelne Mensch in der Form eines stationären Zumuteseins den Grad seiner nicht eigentlich tatsächlichen, sondern lediglich subjektiv vermeinten *Mächtigkeit* gegenüber den Anforderungen und Anfechtungen des Lebenskampfes.

Arten des Eigenmachtgefühls. — Es kann nun sein, daß wir dem, was an tatsächlichen und möglichen Widerständen und Gefährdungen aus Raum und Zeit auf uns zutritt, mit dem Gefühl einer Kraft gegenüberstehen, dem Gefühl eines Könnens, einer Überlegenheit oder zum mindesten eines Gewachsenseins. Es kann aber auch sein, daß wir uns den Anfechtungen des Lebenskampfes nicht gewachsen fühlen und deshalb immer in der Bereitschaft des Zurückscheuens und Ausweichens stehen. Im Hinblick auf diese Erfahrung kann man von einem *kraftvollen (sthenischen)* und einem *schwächlichen (asthenischen)* Eigenmachtgefühl sprechen.
Dadurch nun, daß einer ein schwächliches bzw. kräftiges Eigenmachtgefühl besitzt, ist für ihn immer schon ein gewisser Rahmen charakteristischer

Einzelzüge, ein bestimmtes charakterologisches Umfeld mitgegeben. Der Mensch des *schwächlichen (asthenischen)* Eigenmachtgefühls neigt in seinem Lebensgefühl mehr zum Pole der Unfrohheit, sei es in der Spielart der Traurigkeit oder in derjenigen des Mißmutes, auch zur Gestimmtheit der Angst, die wir dann als Lebensangst bezeichnen. Seine Reaktion auf Störungen und Gefährdungen liegt in der Richtung des Erschreckens, der Aufregung und der nervösen Gereiztheit. Er steht in der Gefahr, in den je und je sich ändernden Lebenslagen in den Zustand des plötzlichen Schocks, der Betroffenheit zu geraten und damit die Überlegenheit des Denkens und den Überblick, die Beweglichkeit und die Zielsicherheit des Handelns zu verlieren. Der ihm eigene Mangel an Selbstvertrauen bringt es mit sich, daß er sich scheut, Verantwortung und Risiko zu übernehmen. Da ihn die Welt und das Schicksal als etwas Drohendes anmuten, steht er der Zukunft nicht hoffnungsvoll, sondern in Sorge und Furcht gegenüber. Das, was wir als Schicksalsfurcht bezeichnet haben, gehört zu seinen spezifischen Anfechtungen. Sein Willensleben ist gekennzeichnet durch eine natürliche Zaghaftigkeit, Unentschlossenheit und Gehemmtheit, die sich zur völligen Entschlußunfähigkeit steigern kann. Er hat wenig Mut zu eigener Zielsetzung, da ihm das Kraftbewußtsein fehlt, mit dem eine Forderung überzeugend vorgebracht wird; er ist eher bereit, sich Ziele von anderen Instanzen geben zu lassen. Er zeigt wenig natürlichen Autoritätsanspruch, sondern neigt unter Umständen in einem erhöhten Anlehnungsbedürfnis zu übertriebener Autoritätsgläubigkeit und bereitwilliger Gefolgschaft. Er hat wenig Mut zu widersprechen und Widerstand zu leisten, sondern zeigt eher Fügsamkeit und Nachgiebigkeit, zuweilen auch Verstellung und Scheinheiligkeit. Sein Verhalten vor auftauchenden Schwierigkeiten ist eindeutig nach der Seite des Ausweichens festgelegt, während der Mensch des sthenischen Eigenmachtgefühls gerade durch Widerstände zur vollen Wachheit seines Willens stimuliert wird. Im Auftreten, also in der Art, wie er seine Person in sein mitmenschliches Milieu hineinstellt, neigt er zur Scheuheit, Selbstunsicherheit, Gehemmtheit, Befangenheit, Verlegenheit und Schüchternheit, sofern er die Schwäche seines Eigenmachtgefühls nicht gerade hinter der kompensatorischen Fassade betonter Forschheit und imponierenden Gebarens zu verbergen sucht. Auf Grund all der genannten Merkmale und Verhaltensweisen bildet sich zuweilen eine Flucht oder jedenfalls eine Distanzierung gegenüber der Tatsachenwirklichkeit aus; er spinnt sich in eine Traum- und Phantasiewelt oder — ein Opfer seiner Zweifelsucht — in seine Grübeleien ein.

Ein durchaus andersartiges Gesamtbild zeigt der Mensch des *kräftigen (sthenischen)* Eigenmachtgefühls. Seine wesentlichen Züge sind die Spiegelung der Merkmale des Asthenikers mit umgekehrtem Vorzeichen. Auch für den Stheniker folgen aus dem Grade seines Eigenmachtgefühls eine

Reihe typischer Verhaltens- und Reaktionsweisen. Er erscheint innerhalb der Erfahrung in zwei Hauptformen, einer mehr reaktiven und einer betont aktiven. Die *reaktive* Form des sthenischen Eigenmachtgefühls tritt uns etwa gegenüber im heiter-beschaulichen Menschen, bei dem sich das Gefühl, dem Lebenskampf gewachsen zu sein, darin erweist, daß er den an ihn herantretenden Anforderungen und Bedrohungen gelassen und selbstsicher begegnet, während er im übrigen eine geringe spontane Aktivität zeigt in einer Gesamthaltung, die uns als ruhig in sich ausbalancierte Wesensart erscheint. Bei der *aktiven* Form des sthenischen Eigenmachtgefühls finden sich Eigenschaften wie Tatendrang, Unternehmungslust, selbständige Zielsetzung, Entschlossenheit — Eigenschaften, die immer mit einem gewissen Wagemut verbunden sind. Der Mensch tritt auf mit einem natürlichen Machtanspruch, mit der selbstverständlichen Forderung, Herr der Lage zu sein, er läßt sich durch nichts einschüchtern. So berichtet Plutarch von dem in die Gefangenschaft der Seeräuber geratenen Cäsar: »Als die Leute von ihm ein Lösegeld von zwanzig Talenten verlangten, lachte er sie höhnisch aus, sie hätten ja keine Ahnung, wen sie eigentlich gefangen hätten, dann schickte er seine Begleiter in die einzelnen Nachbarstädte, um das Geld aufzutreiben und blieb unterdessen allein mit einem Freund und zwei Sklaven unter den Mordbrennern zurück. Trotzdem behandelte er sie so von oben herab, daß er ihnen Befehle schickte, sich ruhig zu verhalten, wenn er schlafen wollte. Die achtunddreißig Tage, während derer er bei ihnen blieb, waren sie weniger seine Wächter als seine Leibgarde und in voller Sorglosigkeit trieb er mit ihnen Spiel und Sport. Wenn er Gedichte oder Reden verfaßt hatte, las er sie ihnen vor. Bewunderten sie ihn nicht genug, dann nannte er sie ins Gesicht Banausen und Barbaren und drohte ihnen oft genug, so viel sie auch lachen mochten, er würde sie hängen lassen.«[133] — Übrigens muß betont werden, daß die aktive Form des sthenischen Eigenmachtgefühls keineswegs jene Gesinnungen zu den Mitmenschen einschließt, die die Sprache als Herzlosigkeit, Kälte und Rücksichtslosigkeit bezeichnet. Auch die Aggressivität gehört nicht notwendig zum Umfeld des sthenischen Eigenmachtgefühls. Es gibt ja auch eine Aggressivität, die gerade als kompensatorische Außenseite des schwächlichen Eigenmachtgefühls zu verstehen ist.

Über die Stimmungslage des kräftigen Eigenmachtgefühls ist wenig Eindeutiges auszumachen. Lediglich negativ läßt sich sagen, daß ihm Mißmut und Traurigkeit als stationäre Gestimmtheiten fernliegen. Was die Einstellung zur Gegenwart betrifft, so ist der Mensch des sthenischen Eigenmachtgefühls weit eher als der Astheniker dazu fähig, sich sorglos zu

[133] Plutarch, Röm. Heldenleben, übertr. u. hrsg. von W. Ax, Kröners Taschenausgabe, S. 300 f.

freuen, zu genießen und sich zu vergnügen. In den Einstellungen zur Zukunft finden sich die Züge des Optimismus und der Zuversicht. Er, der Stheniker, fordert mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Gunst des Schicksals für seine eigene Person. Man erinnere sich an Cäsars Wort: »Du fährst Cäsar und sein Glück.« In diesem Zusammenhang erscheinen Verwegenheit und Tollkühnheit.

Das Vertrauen auf die Gunst des Schicksals kann nun einerseits den Charakter naiver Sorglosigkeit und Unbekümmertheit haben, die dem natürlichen Kraftgefühl der Jugend entsprechen. Hier beruht das Selbstvertrauen auf der Tatsache, daß die möglichen Gefahren urteilsmäßig gar nicht erfaßt werden. Das Eigenmachtgefühl ist *naiv-unkritisch*. Die unbedingte Zuversicht der Tat kann aber auch beruhen auf dem Eigenmachtgefühl jener Menschen, die sich selbst als Schicksal für die Welt fühlen, sich selbst getragen wissen durch die Macht eines Daimonions, wie wir es bei großen Eroberern und Staatsmännern anzunehmen haben (*dämonisches* Eigenmachtgefühl).

Aus dem Vertrauen auf seine Kraft gewinnt der Mensch des sthenischen Eigenmachtgefühls im Auftreten Selbstsicherheit, Entschiedenheit und Unbefangenheit, ein Moment, das innerhalb der menschlichen Gesellschaft und Gemeinschaft bekanntlich außerordentlich suggestiv wirkt und die Voraussetzung zur Übernahme einer Führerrolle schafft. Denn »wenn ihr euch nur selbst vertraut, vertrauen euch die anderen Seelen«. Das Auftreten des Menschen kraftvollen Eigenmachtgefühls ist unnervös, unaufgeregt. Treten ihm Schwierigkeiten entgegen, dann antwortet er allenfalls mit dem kraftvollen Protest des Unwillens. Gerade auftauchende Schwierigkeiten sind es, die seinen Willen zu besonderer Wachheit und Sammlung aufrufen. Gelegentlich kann es bei Menschen des sthenischen Eigenmachtgefühls dann auch zu Haltungen kommen, die wir bezeichnen als Selbstherrlichkeit und Drang zur Unabhängigkeit, der sich bis zur Auflehnung steigern kann. Das ist ein Tatsachenkomplex, der dem Anlehnungsbedürfnis des Menschen schwächlichen Eigenmachtgefühls konträr gegenübersteht. Ein letzter charakteristischer Zug des Menschen sthenischen Eigenmachtgefühls bei aktiver Grundhaltung besteht schließlich — im Gegensatz zur Wirklichkeitsflucht des Asthenikers — in einem natürlichen Tatsachen- und Wirklichkeitssinn. Der Stheniker ist expansiv, er zeigt einen selbstverständlichen Zugriff gegenüber der Wirklichkeit, er erobert sich die Umwelt in einem spontanen Heranholen der Dinge bzw. einem Losgehen auf sie und einem souveränen Umgehen mit ihnen.

Mit der Gegenüberstellung von schwächlichem und kraftvollem Eigenmachtgefühl sind charakterologisch wichtige Gegenpole aufgestellt, zwischen denen mannnigfache Spielarten liegen, die hier nicht zur Darstellung kommen.

Es kann nun noch die Frage aufgeworfen werden, worin das Eigenmachtgefühl eines Menschen *fundiert* sei. Letzte Gründe lassen sich hier eindeutig überhaupt nicht aufzeigen. Immerhin können einige Angaben gemacht werden, die für das Vorkommen des sthenischen und asthenischen Eigenmachtgefühls von Bedeutung sind. Der Grad des Eigenmachtgefühls scheint zunächst einmal in Abhängigkeit zu stehen von dem vitalen Turgor, dem Biotonus[134], der allgemeinen Vitalkraft, mit der ein Mensch ausgestattet ist. Leben ist ja unter anderem Eigentätigkeit, und so kann es immerhin als Maßstab der Lebenskraft angesehen werden, in welchem Ausmaß und mit welcher Nachhaltigkeit die leiblichen, seelischen und geistigen Bewegungen eines Menschen vorwärts getrieben werden. So scheint das kraftvolle Eigenmachtgefühl des Sanguinikers in einem starken, das schwächliche des Melancholikers in einem geringen vitalen Turgor fundiert zu sein.

Gehört die Vitalkraft zu den außerbewußten, *psychosomatischen* Grundlagen der Stärke des Eigenmachtgefühls, so gibt es andrerseits eine Reihe von *seelischen* Motiven, die das Eigenmachtgefühl bestimmen. Als solche kommen in Frage äußerer Besitz, Wissen, Intelligenz, Körperkraft, Körperschönheit, praktische Gewandtheit und Routine, Beherrschung äußerer Formen usw. Dementsprechend hat ein schwächliches Eigenmachtgefühl seinen Grund oft im Bewußtsein irgendwelcher Unzulänglichkeiten, sei es auf leiblichem, sei es auf geistigem Gebiet. Dabei ist übrigens zu bemerken, daß körperliche Kraft durchaus nicht notwendig ein sthenisches Eigenmachtgefühl begründet. »Es gibt athletische Riesen, die charakterologisch Astheniker sind.«[135]

Es kann schließlich auch sein, daß gewisse Lebenserfahrungen das Eigenmachtgefühl eines Menschen beeinflußt haben, vor allem Erlebnisse der frühen Kindheit. Durch das ganze Leben hindurch wirkt als Kristallisationspunkt eines sthenischen Eigenmachtgefühls in erster Linie der Erfolg als der Beweis einer Fähigkeit und Überlegenheit. Entsprechendes gilt für asthenisches Eigenmachtgefühl und Mißerfolg.

Die Empfindlichkeit des Eigenmachtgefühls. — Wenn das Eigenmachtgefühl als stationäre Gestimmtheit geschildert wurde, mit der der Mensch als Einzelwesen an seine Umwelt und Mitwelt herantritt, so ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, daß das Eigenmachtgefühl ein für allemal unveränderlich gegeben ist. Es zeigt vielmehr eine von Mensch zu Mensch verschiedene Empfindlichkeit, mit der es auf die Erfahrungen an Umwelt und Mitwelt durch Ausschläge nach oben und unten antwortet, verschiedene

[134] G. Ewald, Temperament und Charakter, 1924

[135] K. Schneider, Die psychopathischen Persönlichkeiten, 1934, S. 109

Grade, in denen das Bewußtsein der eigenen Kraft und das Vertrauen auf sie durch Erfolge oder Mißerfolge oder durch Zuspruch und suggestive Hilfestellung von seiten anderer Menschen zu beeinflussen ist. So gibt es Menschen, bei denen einerseits die kleinsten Erfolge und Anerkennungen durch die Mitwelt einen übertriebenen Aufschwung des Eigenmachtgefühls bewirken, andrerseits aber auch geringfügige Mißerfolge und leiseste Kritik das Gefühl der eigenen Zulänglichkeit erschüttern. Natürlich trifft dies auf den Menschen des konstitutionell schwächlichen Eigenmachtgefühls in viel höherem Maße zu als auf denjenigen des kraftvollen, für den immer schon eine gewisse Festigkeit des Selbstvertrauens charakteristisch ist.

B) Das Selbstwertgefühl

Der Kampf ums Dasein, um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung ist eine der Formen, in denen dem Menschen seine Stellung als Einzelwesen in Umwelt und Mitwelt zur Erfahrung kommt. Wie diese Ursituation erlebt wird, meldet sich im Eigenmachtgefühl als einem stationären Zumutesein, mit dem der Mensch je und je schon der Welt gegenübersteht. Wir finden hierzu eine gewisse Analogie im Bereich des tierisch-ungeistigen Seelenlebens. Auch hier läßt sich — cum grano salis — von einem Unterschied sthenischen und asthenischen Eigenmachtgefühls sprechen, wenn man etwa das scheue, fluchtbereite Reh und das kampfgeneigte, reizbare Raubtier einander gegenüberstellt.

Nun figuriert der Mensch in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen nicht nur als Lebewesen, dem es um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung geht, sondern auch als Person, als Träger eines Wertes und einer Würde. Als solcher spiegelt er sich nicht nur in seinem eigenen Bewußtsein, sondern auch in dem seiner Mitmenschen. Und so wird die stationäre Gestimmtheit seines individuellen Selbstseins nicht nur erlebt als Eigenmachtgefühl, sondern auch als das Zumutesein eines *Selbstwertgefühls*, zu dem es keine Entsprechung im Bereich des tierischen Daseins gibt.

Werden somit — was im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht geschieht — *Eigenmachtgefühl* und *Selbstwertgefühl* auseinandergehalten, so ist natürlich zuzugeben, daß beide in Wirkungszusammenhang und Abhängigkeit zueinander stehen und zwar in dem Sinne, daß sie einander gegenseitig fundieren können. Ein hohes oder geringes Selbstwertgefühl wird oft von einem entsprechenden Eigenmachtgefühl getragen. Andrerseits kann aus einem hohen Selbstwertgefühl das Gefühl der Mächtigkeit in der Selbstdurchsetzung gestärkt werden.

Hinsichtlich des Selbstwertgefühls sind wiederum eine Reihe von charakterologisch wichtigen Unterscheidungen zu machen und zwar an Hand der Fragen nach dem Schwerpunkt, den Graden und den Arten des Selbstwertgefühls.

a) Der Schwerpunkt des Selbstwertgefühls

Geltungsbewußtsein und Eigenwertgefühl. — Zunächst ist es wichtig zu entscheiden, ob das Selbstwertgefühl eines Menschen sich erschöpft in dem Bewußtsein der Geltung, die ihm als Anerkennung, Achtung, Liebe, Lob, Verehrung, Ruhm, Bewunderung, Beifall, ja auch als Neid zuteil wird. In diesem Fall hat das Selbstwertgefühl seinen Schwerpunkt außen, es ist reines *Geltungsbewußtsein.*

Nun erschöpft sich das, was mit dem Begriff des Selbstwertgefühls bezeichnet wird, für den Menschen keineswegs im Bewußtsein der Geltung, die er bei seiner Mitwelt besitzt. Neben dem Geltungsbewußtsein steht das Bewußtsein des Wertes, den der Mensch für sich selbst, vor seinem Gewissen besitzt. In diesem Falle hat das Selbstwertgefühl seinen Schwerpunkt nicht außen, in der Mitwelt, sondern innen. Es tritt nicht auf als Geltungsbewußtsein, sondern, wie wir sagen wollen, als *Eigenwertgefühl.*

Eine Synthese gehen diese beiden Formen ein im *Ehrgefühl.* Die Ehre ist ein Wert, der sowohl das Eigenwertgefühl als auch das Geltungsbewußtsein berührt.

Die Unterscheidung zwischen Geltungsbewußtsein und Eigenwertgefühl entspricht der früheren Trennung zwischen Geltungsdrang und Eigenwertstreben. Sie ist charakterologisch insofern von Bedeutung, als es eben einerseits Menschen gibt, bei denen der Schwerpunkt ihres Selbstwertgefühls vorwiegend innen, und andrerseits Menschen, bei denen er vorwiegend außen gelegen ist.

Zuweilen ist das Selbstwertgefühl eines Menschen auch deutlich gespalten in Eigenwertgefühl und Geltungsbewußtsein. Dann kann es vorkommen, daß er vor dem Antlitz der ihm erschlossenen Wertewelt sich hoher Werte bewußt ist, und trotz allem ihm daraus zuwachsenden Stolz kann er den Anfechtungen des Unbeachtetbleibens oder gar des Spottes und der Verachtung preisgegeben sein und unter ihren Kränkungen leiden. Auch das Umgekehrte ist möglich, daß nämlich hinter einem hohen Geltungsbewußtsein in der Seele der Stachel eines geringen Eigenwertgefühls sitzt.

b) Grade und Arten des Selbstwertgefühls

Was den *Grad* der stationären Gestimmtheit des Selbstwertgefühls betrifft, so ergibt sich eine natürliche Unterscheidung zwischen gehobenem (positivem) und gedrücktem, gestörtem (negativem) Selbstwertgefühl, das wir als Minderwertigkeitsgefühl zu bezeichnen gewöhnt sind.

Das gehobene Selbstwertgefühl. — Stellt man als Oberbegriff den des *gehobenen Selbstwertgefühls* auf, so faßt man damit eine Reihe von Haltungen zusammen, die strukturell nicht unwesentlich voneinander verschie-

den sind. Es ist nötig, im Hinblick auf die Erfahrung verschiedene *Arten* des gehobenen Selbstwertgefühls zu unterscheiden.

α) So gibt es ein Selbstwertgefühl des eingeengten Horizontes (*unkritisches* Selbstwertgefühl). Es gründet sich auf einen Mangel an Lebenserfahrung, Vorstellungsvermögen und Urteilskraft objektiven Werten gegenüber. Wir finden es naturgemäß am jungen Menschen, der noch wenig über den Horizont seines eigenen Seins hinaussieht. Er neigt deshalb und auf Grund seines jugendlichen Dranges nach Selbständigkeit nicht selten zur Selbstüberschätzung und kümmert sich wenig um die Meinung anderer. Unter den Spielarten des unkritischen Selbstwertgefühls finden wir auch jene Menschen, die wir gern als schulmeisterlich bezeichnen und zwar im Hinblick darauf, daß sie ihr Wesen und ihre autoritative Stellung, die sie in irgend einem wenn auch noch so engen Lebenskreise einnehmen, gleichsam verabsolutieren, so daß sie ihre persönlichen Werte und Wichtigkeiten gar nicht im Verhältnis zu allen übrigen möglichen menschlichen Werten sehen. Dieser Typus des gehobenen Selbstwertgefühls gibt sich oft mit einem feierlichen Pathos der Selbstdarstellung, in maniriertem, humorlosem Ernst, mit steifer, doktrinärer Haltung. — Seine krankhafte Karikatur findet das Selbstwertgefühl des eingeengten Horizontes im *Größenwahn*.

β) Das *dämonische* Selbstwertgefühl ist, wie in den Bemerkungen über das dämonische Eigenmachtgefühl schon angedeutet, ein Gefühl der eigenen Bedeutung und Wichtigkeit, das dem Menschen zuwächst aus dem Bewußtsein eines Daimonions, d. h. einer ihn tragenden und leitenden überpersönlichen Macht, die ihn selbst zum Schicksal für andere Menschen bestimmt hat. Zweifellos war auch Goethe von solchem dämonischen Selbstwertgefühl erfüllt. Es zeigte sich schon sehr früh in seiner Kindheit, wenn man der Anekdote Glauben schenken darf, die Bettina v. Arnim in »Goethes Briefwechsel mit einem Kinde« berichtet. Man hatte dem Knaben Goethe erzählt, daß die Sterne bei seiner Geburt »eingestanden« haben. Er wußte bald, daß Jupiter und Venus die Beschützer und Leiter seiner Geschicke sein würden, und sagte oft sorgenvoll zu seiner Mutter: »Die Sterne werden mich doch nicht vergessen und werden halten, was sie bei meiner Wiege versprochen haben.« Als die Mutter ihn fragte: »Warum willst Du mit Gewalt den Beistand der Sterne, da wir anderen doch ohne sie fertig werden müssen?«, antwortete der Siebenjährige: »Mit dem, was anderen Leuten genügt, kann ich nicht fertig werden.« — Das sich hier bekundende Gefühl der Einzigartigkeit, des besonderen Wertes und der besonderen Wichtigkeit, die ihm gleichsam aus einer überindividuellen kosmischen Macht zustrahlen, zeigt sich bei Goethe später in der Straßburger Zeit als Titanismus, im Mannesalter als Olympiertum.[136]

[136] Vgl. F. Gundolf, Goethe, 1918, S. 33

γ) Eine dritte Art des gehobenen Selbstwertgefühls ist das *aristokratische*. Sein wesentliches Merkmal liegt darin, daß es sich immer mit einem eigenartigen Pathos der Vornehmheit gibt, das sowohl für das unkritische als auch für das dämonische Selbstwertgefühl unspezifisch ist. Der Hintergrund dieses Pathos der Vornehmheit ist das stationäre Gefühl einer besonderen Qualität, eines besonders wertvollen Stoffes der Persönlichkeit. Es ist für das aristokratische Selbstwertgefühl keineswegs notwendig, daß es sich stützt und beruft auf Fähigkeiten zu besonderen Leistungen und Werken, was zweifellos für das dämonische Selbstwertgefühl zutrifft. Das aristokratische Selbstwertgefühl ist in erster Linie in dem fundiert, was einer ist, in der Qualität seines Stoffes und nicht in dem, was einer zu wirken und zu leisten vermag. Dies kommt unter anderem zum Ausdruck in der typisch aristokratischen Gelassenheit und Würde, die keine raschen Bewegungen und keine Hastigkeit dulden, gleichsam als wollten sie die Überzeugung zu erkennen geben, daß für ihn, den Menschen des aristokratischen Selbstwertgefühls, nichts existiere, was ihn besonders zu aktivieren vermöchte, daß es nichts gebe an Möglichkeiten des Eigenwertes, was noch ungetan, unerreicht und deshalb noch anzustreben wäre.

Für das dämonische und aristokratische Selbstwertgefühl ist typisch die Haltung des *Stolzes* als der Ausdruck dafür, daß beide ihren Schwerpunkt in der Person selbst haben, also relativ unabhängig von der Geltung in der Umwelt sind, – im Unterschiede vom *Hochmut*, der eine Haltung des Geltungsbewußtseins bzw. eine Form des Geltungsanspruches darstellt.

δ) Eine weitere Form des gehobenen Selbstwertgefühls ist diejenige, die man am besten als *narzistisch* bezeichnet. Der Mensch narzistischen Selbstwertgefühls ist, wie es die griechische Sage vom Narzissus zum Ausdruck bringt, in sein eigenes Ich verliebt, er steht ihm wie ein Du gegenüber. Dies nimmt ihn so sehr in Anspruch, daß er nichts anderes als Wert zu sehen und noch weniger sich ihm hinzugeben vermag. Der Mensch narzistischen Selbstwertgefühls ist also im höchsten Grade egozentrisch. In diesen Zusammenhang gehören die von der Sprache geprägten Begriffe der Selbstbespiegelung, Selbstgefälligkeit, Eigenliebe, Koketterie, Selbstbewunderung, Selbstverherrlichung.

Ist der Stolz eine Grundhaltung des dämonischen und aristokratischen Selbstwertgefühls, so ist die *Eitelkeit* die typische Haltung des narzistischen. Daran wird deutlich, daß im narzistischen Selbstwertgefühl – im Unterschied vom dämonischen und aristokratischen – das Geltungsbewußtsein eine nicht unwichtige Komponente darstellt. Man ist zu stolz, um eitel zu sein; denn Eitelkeit enthält ja als wesentlichen Zug das Heischen von Anerkennungen. Der Stolze sieht über die anderen hinweg, der Eitle aber sieht auf sie hin wie in einen Spiegel, aus dem ihm seine Vorzüge in Anerkennung, Beifall und Bewunderung entgegenschauen sollen.

Dabei ist es allerdings so, daß der Eitle, Narzistisch-Selbstgefällige seinen Eigenwert nicht eigentlich aus seinem Geltungsbewußtsein schöpft. Sein Selbstwertgefühl hat seinen Schwerpunkt durchaus innen; er läßt sich lediglich seinen in der Selbstverliebtheit gefühlten Eigenwert in der von ihm geheischten Geltung bestätigen. Die anderen sind für ihn der Spiegel, in dem er sich selbst zulächelt.

Das narzistische Selbstwertgefühl zeigt sich in unmittelbarer und in mittelbarer Form, d. h. bald in der Art jener Menschen, die wie verzogene Kinder unverhohlen immer nur mit ihrem Spiegelbild beschäftigt sind, während die mittelbare, verkappte Art narzistischen Selbstwertgefühls sich mit dem Pathos objektiver Werte umgibt. Dies ist z. B. dort der Fall, wo wir von *Pharisäertum* sprechen. Selbstgefälligkeit und Eitelkeit zeigen sich hier nicht unmittelbar, sondern mit dem äußeren Anschein objektiver Wertung, die deshalb treffend als Selbstgerechtigkeit bezeichnet wird, weil der uneingestandene Genuß der Verurteilung anderer nach objektiven moralischen Maßstäben nichts anderes ist als der Genuß des eigenen Wertes, der sich, tatsächlich oder nur eingebildetermaßen, auf unanfechtbare Makellosigkeit gründet.

Während das narzistische Selbstwertgefühl sich vom dämonischen und aristokratischen deutlich dadurch abhebt, daß seine Grundhaltung nicht diejenige des Stolzes, sondern die der Eitelkeit ist, zeigt es andrerseits eine gewisse Verwandtschaft mit dem unkritischen Selbstwertgefühl. Beiden ist eigentümlich, daß sie fremde Werte nicht angemessen beurteilen. Beim narzistischen Selbstwertgefühl geschieht dies allerdings nicht aus einem Mangel an Urteilsvermögen, sondern deshalb, weil die Selbstverliebtheit ein unter Umständen vorhandenes Wertgefühl und Urteilsvermögen nicht zu Worte kommen läßt; das Wertgefühl für und das Werturteil über andere Menschen stehen recht eigentlich im Schatten des eigenen Selbstwertgefühls.

ε) Als eine besondere Form des gehobenen Selbstwertgefühls muß ferner das *sachlich-mittelbare* herausgestellt werden. Wir finden es bei Menschen, die ganz nur einer Sache, einer Aufgabe dienen, von dem Sinn und Wert dieser Sache durchdrungen sind und ihr Selbstgefühl so gut wie ausschließlich aus dieser Sache schöpfen, sofern sie an ihrer Verwirklichung mitarbeiten. Das sachlich-mittelbare Selbstwertgefühl ist gleichsam die Umkehr des narzistischen: erhält im narzistischen Selbstwertgefühl auf Grund der ihm eigentümlichen egozentrischen Haltung die Sache ihren Wert vom Ich, so erhält im sachlich-mittelbaren Selbstwertgefühl das Selbst seinen Wert von der Sache her.

ζ) Die Feststellung des Selbstwertgefühls eines Menschen kompliziert sich dadurch, daß es auch in *unechter*[137] Form auftritt, und zwar als kompen-

[137] Über Echtheit und Unechtheit vgl. S. 565 ff.

satorische Verkleidung eines immer in Bereitschaft stehenden Minderwertigkeitsgefühls. Dabei ist es nicht etwa so, daß der Mensch das Gefühl der Wertunzulänglichkeit lediglich nach außen hin einzugestehen nicht gewillt ist, sondern er gesteht es auch sich selbst nicht ein, er verdrängt es aus dem Bewußtsein und übertönt es durch gewaltsames Aufpumpen des Selbstwertgefühls. Die dabei angewandte Technik ist diagnostisch von großer Bedeutung. Da das unechte Selbstwertgefühl nicht aus dem Innern organisch herauswächst, ist es angewiesen auf die äußere Gebärde. Es muß gleichsam von der äußeren Gebärde her sich ins Innere der Persönlichkeit einschleichen, wobei dann das Bewußtsein mangelnder Vollwertigkeit immer mehr ins Dunkel des Unbewußten zurückgedrängt wird. Dieses wesentliche Merkmal wirkt sich in charakteristischer Weise auf die äußere Erscheinung des unechten Selbstwertgefühls aus. Der Mensch klammert sich an die äußere Gebärde des gehobenen Selbstwertgefühls, und zwar des dämonischen oder aristokratischen, wobei er diese aber immer um einige Nuancen zu sehr betont. Das, was auf der Basis des dämonischen und aristokratischen Selbstwertgefühls als die Haltung des Stolzes erscheint, das von innen her dem Menschen zuwachsende Bewußtsein der Wertüberlegenheit über andere, das »Pathos der Distanz« (Nietzsche) nimmt in der Haltung des unechten Selbstwertgefühls die Form des *Hochmutes* (Dünkel, Hoffart) an.[138] Aristokratisches und dämonisches Selbstwertgefühl, die sich in der Haltung des Stolzes zeigen, sind erhaben über jeden Vergleich mit anderen. Der Hochmut dagegen steht unter dem inneren Zwang, sich mit anderen zu vergleichen, und so zeigt seine Haltung immer einen Zug der Absichtlichkeit. Sie enthält immer eine Gebärde, mit der die Minderwertigkeit anderer und damit die eigene Höherwertigkeit unterstrichen werden sollen. Das Warten auf den Effekt dieser Gebärde hält den Hochmut in Spannung. Aber gerade dadurch verrät er seine Abhängigkeit von der Umwelt; er ist auf die Umwelt als die Folie seines Selbstwertgefühls angewiesen. Der Hochmütige arbeitet mit einer für scharfe Augen deutlich sichtbaren Bemühung dauernd an der Distanzierung zu seiner Umwelt. Die Unechtheit seines Selbstwertgefühls zeigt sich gerade darin, daß er durch die betonte Geste der Nichtachtung sich immer schon viel mehr um den anderen kümmert, als er eben durch diese Geste zum Ausdruck bringen möchte. Der Mensch echten Selbstwertgefühls braucht sich gar nicht erst darum zu bemühen, einen isolierenden Rahmen um sich zu schaffen; er hat eine natürliche Wertüberlegenheit, die auf künstliche Distanzierung verzichten kann. Beim Hochmütigen ist diese

[138] Die Notwendigkeit der hier getroffenen Unterscheidung von Stolz und Hochmut geht u. a. daraus hervor, daß wir einem Menschen zwar Mangel an Stolz als Versündigung am Eigenwert, niemals aber einen Mangel an Hochmut vorwerfen.

Mühe um die Betonung der Distanz auch noch enthalten in der Herablassung, in deren Geste die Distanz ja nicht ausgeglichen, sondern gerade besonders hervorgehoben wird.[139] Zum Unterschied von Stolz und Hochmut sei noch ein Aphorismus von Lichtenberg zitiert: »Der Stolz, eine edle Leidenschaft, ist nicht blind gegen eigene Fehler, aber der Hochmut ist es.«[140]

Eine etwas anders nuancierte, mit dem Hochmut verwandte Äußerung des unechten Selbstwertgefühls ist die *Blasiertheit*, jenes Verhalten, durch das einer zu verstehen gibt, keine Sache und keine Person seien wert und imstande, seine Aufmerksamkeit zu erregen oder gar zu fesseln, nichts gäbe es, was er nicht schon kennengelernt und erlebt hätte. Er glaubt, sich ein besonderes Ansehen zu geben, indem er zum Ausdruck bringt, wie sehr ihn alles langweilt und gleichgültig läßt, was andere wichtig nehmen. Die Blasiertheit – an sich eine Eigenschaft des Verhaltens – hat verschiedene seelische Hintergründe. Sie ist entweder zu verstehen, wie schon erwähnt, als die in die Unzulänglichkeit der Welt umgelogene eigene Erlebnisimpotenz und innere Leere oder – und eben dieser Fall gehört in den Zusammenhang des unechten Selbstwertgefühls – sie ist eine Technik der Herabwertung, die demonstrative Kundgabe der Gleichgültigkeit und Uninteressiertheit, die die Minderwertigkeit und Belanglosigkeit der anderen hervorheben soll, um sich selbst ein besonderes Ansehen zu geben.

Zum seelischen Gesamtbild des unechten Selbstwertgefühls gehören erhöhte Empfindlichkeit, Kränkbarkeit und Verletzbarkeit. Der Mensch unechten Selbstwertgefühls ist ferner humorlos und ungütig, unfähig zur Einfühlung, er kommt nie aus der Sorge um seine »Prestige«, seine Geltung bei anderen heraus. Er läßt sich nicht gerne etwas sagen und sträubt sich gegen die Rolle des Dienens, weil er in jeder derartigen Zumutung einen Angriff auf sein Selbstwertgefühl erlebt. In der Eigenart des Sprechens, im Tonfall der Stimme, in der Schärfe der Artikulation, in Gestik und Mimik läßt der Mensch des unechten Selbstwertgefühls den Grundzug der Gelassenheit vermissen. Es hat vielmehr zuweilen den Anschein, als ob er sich dauernd gegen meist nur in der Phantasie seiner Prestige-sorge existie-

[139] Dem Unterschied von Hochmut und Stolz geht derjenige von Unterwürfigkeit (Servilität) und Demut parallel. Unterwürfigkeit ist die Betonung eigener Wertminderheit durch dauernd akzentuierten Hinweis auf die Wertüberlegenheit des anderen, sie enthält also die Geste der Selbstherabsetzung und schielt zugleich nach einer Anerkennung für die Selbstherabsetzung. Demut dagegen ist die freiwillig-selbstverständliche Unterordnung unter einen höheren Wert, eine dienende, aber nicht dienernde Haltung ihm gegenüber, ohne daß in ihr durch die äußere Geste dem höheren Wert gegenüber eine captatio benevolentiae vollzogen wird.

[140] Lichtenberg, Aphorismen, Ausw. Deutsche Bibliothek, S. 41

rende Angriffe zu wehren suche. So gelingt es ihm nicht, zu seinen Mitmenschen in ein harmonisch-ausgeglichenes Verhältnis zu kommen, er neigt zu Schroffheit und Gereiztheit, er kann nicht natürlich, unbefangen, freimütig und offen sein.

Das Minderwertigkeitsgefühl. — Mit der Erörterung des unechten Selbstwertgefühls haben wir uns dem Tatsachenkreis des *Minderwertigkeitsgefühls* genähert, das dem gehobenen Selbstwertgefühl als seine Negation, sein Gegenpol gegenübersteht.

Auf den Unterschied zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Minderwertigkeitserlebnis wurde schon hingewiesen (S. 250). Das letztere ist eine Gefühlsregung, die an bestimmten Lebenserfahrungen und in bestimmten Lebenslagen aktuell wird. Darüber hinaus gibt es nun noch ein Minderwertigkeitsgefühl als stationäre Gestimmtheit des Selbstwertgefühls, auf deren Hintergrund sich das aktuelle Erleben abspielt.

Die *Ursachen* eines solchen stationär gewordenen Minderwertigkeitsgefühls können verschiedener Art sein: körperliche Mängel, etwa schlechte Figur, Kleinheit, Plumpheit, Häßlichkeit, Mißgestaltung einzelner Körperteile oder sexuelle Impotenz, ferner soziale Mängel, d. h. Tatsachen der sozialen Herkunft und Stellung, die man selbst als Mängel erlebt, wie Armut, Herkunft aus einer »niederen« Schicht, Unehelichkeit der Geburt, Abstammung von Eltern, deren man sich schämt, Mangel an Umgangsformen und gesellschaftlicher Routine. Andere Wurzeln des Minderwertigkeitsgefühls sind mangelnde Intelligenz oder geringes Wissen und schließlich moralische Unzulänglichkeiten, so das Bewußtsein einer Schuld, einer Verfehlung, mit der man sich an seinem eigenen Wert versündigt hat und durch die man vor sich und anderen glaubt unwürdig geworden zu sein.

Das Doppelantlitz des Selbstwertgefühls, das bald mehr nach der Seite des Eigenwertgefühls, bald mehr nach derjenigen der Geltung gerichtet ist, begegnet uns auch im Bereich des Minderwertigkeitsgefühls. Auch dieses wird bald mehr als Mangel des Eigenwertgefühls, bald mehr als solcher des Geltungsbewußtseins erlebt. Das, was wir Schuldbewußtsein nennen und was die Grundlage der Reue schafft, hat seinen thematischen Akzent in der Sphäre des Eigenwertgefühls. Es spielt eine wichtige Rolle bei Menschen krankhaft melancholischer Lebensgrundstimmung, sofern sie in erhöhtem Maße zu Versündigungsideen neigen und sich Vorwürfe über ihre Vergangenheit machen. Es kann aber auch sein, daß das Minderwertigkeitsgefühl vorwiegend als Modifikation des Geltungsbewußtseins erlebt wird. Je mehr das Minderwertigkeitsgefühl seinen Schwerpunkt in der Sphäre des Eigenwertes hat, desto schwieriger ist es, es durch äußeren Zuspruch, durch Anerkennung, Lob und Ermutigung zu beheben.

Leidet ein Mensch unter der Last eines Minderwertigkeitsgefühls, so

kommt es darauf an, wie dieses Erlebnis *innerlich verarbeitet* wird. Durch die von A. Adler begründete »Individualpsychologie«, der wir wesentliche Einsichten in die Ursachen des Minderwertigkeitsgefühls, seine Äußerungsformen und seine Wirkungen vor allem auf das soziale Verhalten verdanken, ist die Meinung verbreitet worden, das Minderwertigkeitsgefühl müsse in jedem Falle eine Maßnahme der Kompensation auslösen. Gegen diese Annahme ist geltend zu machen, daß es verschiedene Arten gibt, in denen ein starkes Minderwertigkeitsgefühl innerlich durchlebt wird – Arten, die dann für das seelische Gesamtbild der Person von ausschlaggebender Bedeutung sind.

α) Eine dieser Möglichkeiten besteht darin, daß der Mensch in seinem Minderwertigkeitsgefühl *resigniert*. Der natürliche Selbstwertanspruch versinkt gleichsam in der Lähmung des Selbstwertgefühls. Unter Umständen kann es zu schweren Selbstquälereien, zu Selbstverachtung und einer völligen Zerstörung des Selbstwertgefühls kommen. Auf der Grundlage eines resignierenden Minderwertigkeitsgefühls ergeben sich im Profil der Persönlichkeit Züge wie Scheuheit, Selbstunsicherheit, Gehemmtheit, Verlegenheit, übertriebene Bescheidenheit und Schüchternheit. Der Weg des resignierenden Minderwertigkeitsgefühls kann über Selbstzweifel, Verzagtheit und Kleinmut schließlich in die totale Entmutigung führen. Die dem resignierenden Minderwertigkeitsgefühl zugehörige Stimmungslage ist diejenige der Depression, der Traurigkeit. In krankhafter Übersteigerung finden wir das resignierende Minderwertigkeitsgefühl im Zustande der Melancholie.

Bei Menschen des resignierenden Minderwertigkeitsgefühls ist es übrigens sehr wohl möglich, daß sie in dem Augenblick die Befangenheit und Unsicherheit ihres Auftretens verlieren, da sie eine Sache zu vertreten haben, dann also, wenn sie nicht mit dem Anspruch auf Wertung ihres eigenen Selbstes, sondern als Vertreter sachlicher Geltungsansprüche auftreten. Die für sie mögliche Form des positiven Selbstwertgefühls ist also die oben erwähnte sachlich-mittelbare.

β) Eine zweite Möglichkeit der innerseelischen Verarbeitung eines vorhandenen Minderwertigkeitsgefühls besteht darin, daß der von ihm bedrängte Mensch nicht resigniert, sondern *protestiert* und den Weg der *Kompensation* einschlägt. Dies ist der Tatsachenkreis, innerhalb dessen sich die Individualpsychologie bewegt und in dessen Aufhellung ihr Verdienst liegt. Adler hat gezeigt, in welchem Ausmaß das Minderwertigkeitsgefühl, dessen Wurzel er übrigens – wohl zu einseitig – immer in einer Organminderwertigkeit sieht, die Tendenz zu Kompensationen erzeugen kann. Solche Kompensationen können verschiedener Art sein. Wir müssen Kompensationen erster, zweiter und dritter Ordnung unterscheiden. Die Kompensation ist eine solche erster Ordnung, wenn sie sich bemüht, die Unzu-

länglichkeit gerade auf dem Gebiet auszugleichen, auf dem sie liegt. Wir können diesen Fall als »*direkte Kompensation*« bezeichnen. Von Demosthenes wird erzählt, er habe von Natur aus gestottert und gegen diese Minderwertigkeit so sehr durch Training gearbeitet, daß er sich zum größten Redner seiner Zeit entwickelte. »Jedermann weiß von den Einwanderern, daß sie sich bei ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten minderwertig vorkommen, aber ihre Schwierigkeiten direkt anfassen und zu beachtenswerten Erfolgen kommen. Der klassische Aufstieg eines amerikanischen Selfmademan ist fast immer die Geschichte der Kompensation.«[141] Besteht nun nicht die Möglichkeit, die Unzulänglichkeit, die der Anlaß eines stationären Minderwertigkeitsgefühls ist, auf ihrem eigenen Gebiet anzugehen wie etwa Demosthenes sein Stottern, so kann der Ausgleich auch in der Weise gesucht werden, daß irgendwelche Begabungen und Fähigkeiten besonders geschult und gefördert werden. »Der Bucklige kann seine Gestalt nicht verändern, aber er kann durch Schlauheit die Macht hinter den Kulissen werden . . . Der nichtathletische junge Mann vermag sich durch Fleiß im Studium hervorzutun.«[142] Fälle solcher Art sind Kompensationen zweiter Ordnung. Wir verwenden für sie die Bezeichnung »*Kompensation der nächsten Chance*«.

Daneben gibt es nun noch Kompensationen dritter Ordnung. Wenn es nicht gelingt, ein stationäres Gefühl der Minderwertigkeit auf den beiden genannten Wegen loszuwerden – sei es, daß man nicht die dazu nötigen Fähigkeiten besitzt, sei es, daß man sich nicht die dazu nötige Mühe gibt –, dann kann der Protest gegen das Gefühl der Unzulänglichkeit auf Abwege geraten, indem sich der Mensch durch unsachliche Mittel Geltung um jeden Preis zu verschaffen sucht. Wir sprechen in diesem Falle von einer »*Kompensation im Als-ob*«. Es wurde schon früher (S. 164) gesagt, daß betonte Forschheit, imponierendes Gebaren, Prahlerei, Anmaßung, Verachtung der Menschen und der Welt, Eigensinn, Trotz und Rechthaberei zu den Praktiken derartiger Kompensationen gehören. In den Kompensationen im Als-ob eignet man sich eine Rolle an, die man spielen will, ohne ihr gewachsen zu sein, und die deshalb immer eine Art Täuschung und Irreführung nicht nur der anderen, sondern auch seiner selbst enthält. Es kommt zur Aufstellung eines »Leitbildes« (Adler), das man von sich macht und das die Anpassung an die Wirklichkeit, den Kontakt mit der Gemeinschaft sowie die Einordnung in sie erschwert und unter Umständen völlig unmöglich werden läßt. In allen Fällen einer solchen Kompensation wird das Minderwertigkeitsgefühl im Grunde innerlich gar nicht verarbeitet und überwunden, sondern nur übertönt und verdrängt, um aus dem

[141] G. W. Allport, Persönlichkeit, 1949, S. 179
[142] G. W. Allport, a. a. O.

Unbewußten heraus nicht weniger stark auf seinen Träger zu wirken. Das allenfalls erreichte Selbstwertgefühl bleibt immer unecht.

γ) Neben dem resignierenden und dem kompensierenden (protestierenden) Minderwertigkeitsgefühl gibt es schließlich noch eine dritte Form, die *sentimentale*. Was mit diesem Begriff gemeint ist, wird verständlich aus der Erinnerung an das, was oben (S. 313) über die sentimentale Traurigkeit gesagt wurde. Es handelt sich nicht eigentlich um ein echtes Leiden am Gefühl der Minderwertigkeit, sondern um einen unnatürlichen, gleichsam masochistischen Genuß dieses Leidens, um ein Kokettieren mit ihm, das sich in der bewußten Haltung der Selbsterniedrigung und Servilität gefällt. Solche Menschen fühlen sich im Grunde durchaus wohl in der Haut ihres Minderwertigkeitsgefühls.

c) Die Empfindlichkeit des Selbstwertgefühls

Wie das Eigenmachtgefühl als stationäre Gestimmtheit von Mensch zu Mensch verschieden ist, nicht nur nach seinem Grad und seiner Art, sondern auch hinsichtlich seiner Empfindlichkeit, mit der es auf die Erfahrungen des Lebens durch Ausschläge nach oben oder unten antwortet, so hat auch das Selbstwertgefühl von Mensch zu Mensch seine unterschiedliche Empfindlichkeit. Es gibt Menschen, die ein dickes Fell haben, deren Selbstwertgefühl verhältnismäßig unempfindlich ist, nicht nur gegen Lob und Tadel, Anerkennung oder Mißachtung, sondern auch gegen die Stimme des Bewußtseins ihres Eigenwertes, und andrerseits Menschen, deren Selbstwertgefühl gleichsam mit der Empfindlichkeit eines Seismographen sowohl in der Sphäre des Eigenwertgefühls wie in derjenigen des Geltungsbewußtseins auf die einzelnen Erfahrungen ihres Lebens reagiert. Menschen, für die es charakteristisch ist, daß ihr Selbstwertgefühl mit seismographischer Ansprechbarkeit gerade nach unten ausschlägt, Menschen also, die eine erhöhte Störbarkeit des Selbstwertgefühls durch die Umwelt besitzen, nennt die vorwissenschaftliche Umgangssprache »*empfindlich*«. Der »Empfindliche« fühlt sich durch an sich belanglose und keineswegs bös gemeinte Äußerungen oder Handlungen anderer leicht beleidigt, gekränkt oder angegriffen. Die negative Reaktion seines Selbstwertgefühls ist also den äußeren Anlässen durchaus unangemessen. Dabei kann sich die Störbarkeit des Selbstwertgefühls auswirken entweder in einem innerlichen Zusammenzucken schmerzlichen Verwundetseins oder in einer feindselig aggressiven Haltung nach außen. In der letzteren Form äußert sich die Störbarkeit des Selbstwertgefühls, wie schon angedeutet, vor allem bei Menschen des unechten Selbstwertgefühls. Sie zeigen eine erhöhte Kränkbarkeit und Verletzbarkeit, und zwar deshalb, weil ihr Selbstwertgefühl lediglich die kompensatorische Verkleidung eines Minderwertig-

keitsgefühls ist, das sie sich nicht eingestehen wollen. Sie kommen deshalb nie aus der Sorge um ihre Prestige, ihre Geltung bei anderen heraus.

C) Zufriedenheit und Unzufriedenheit

Wir haben unter dem Namen des Selbstgefühls stationäre Gestimmtheiten des individuellen Selbstseins kennengelernt, sofern dieses erlebt wird einerseits als Machtzentrum im Kampf ums Dasein, andrerseits als Träger einer Geltung und eines inneren Wertes. Das Eigenmachtgefühl hängt thematisch mit dem Selbsterhaltungstrieb und dem ihm entspringenden Machtwillen zusammen, das Selbstwertgefühl mit dem Streben, vor anderen und sich selbst als Träger eines Wertes zu figurieren. Verstehen wir nun unter Selbstgefühl das stationäre Zumutesein, mit dem von uns die Tatsache unseres individuellen Selbstseins erlebt wird, so gehört dazu auch noch das, was wir als *Zufriedenheit* und *Unzufriedenheit* zu bezeichnen gewöhnt sind. Denn das individuelle Selbst wird nicht nur erlebt als Zentrum von mehr oder weniger Macht und nicht nur als Träger eines Wertes innerhalb einer objektiven Rangordnung; es wird auch erlebt als Zentrum von Ansprüchen jeglicher Art, die wir an Umwelt und Mitwelt stellen.

Es wurde schon gesagt, daß das Schicksal solcher Ansprüche erfahren wird in den Gefühlsregungen des Sichbegnügens und des Sich-nicht-begnügens. Darüber hinaus aber sind wir immer schon *stationär durchstimmt* von dem Verhältnis unserer Ansprüche zu dem, was uns das Leben zuteilt. Diese Gestimmtheit ist es, auf die mit den Begriffen Zufriedenheit und Unzufriedenheit hingewiesen wird. Zufriedenheit und Unzufriedenheit sind insofern Gestimmtheiten des Selbstgefühls, als in ihnen das individuelle Selbst als *Anspruchszentrum* erlebt wird und in dieser seiner Funktion so und so gestimmt sein kann.

Phänomenologisch sind die Gestimmtheiten der Zufriedenheit und Unzufriedenheit schon hinreichend durch die Wortbildung selbst charakterisiert. Zufriedenheit ist ein Friede der Seele, sie ist frei von der Unruhe und Gespanntheit unerfüllter Ansprüche, während Unzufriedenheit wie ein Stachel in der Seele wirkt, der den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt. Zufriedenheit und Unzufriedenheit hängen nun nicht nur ab von dem, was uns das Leben je und je als Erfüllung unserer Ansprüche zuteilt. Es gibt Menschen, die nie zufrieden sind. Die letzte Voraussetzung dafür, ob einer zufrieden oder unzufrieden gestimmt ist, liegt in seinem *Anspruchsniveau* (vgl. S. 167). Je niedriger dieses ist, desto mehr lebt er in der stationären Gestimmtheit der Zufriedenheit. Je größer seine Ansprüche sind – ihre Variationen liegen auf der Skala zwischen gesundem Egoismus und Selbstsucht, zwischen natürlichem Machtanspruch und Herrschsucht und

zwischen normalem Geltungsanspruch und Geltungssucht –, desto mehr fühlt er dauernd den Stachel der Unzufriedenheit. So kommt es zur Dauergestimmtheit der Unzufriedenheit auf der Grundlage eines übersteigerten Ehrgeizes oder eines unersättlichen Anspruchs auf Besitz, Macht und Wohlergehen. Die Unzufriedenheit ist wie ein Faß ohne Boden, sie ist stationär immer durchstimmt von dem, was man nicht hat, von den Ansprüchen, die unerfüllt geblieben sind. Aus solcher Unzufriedenheit erwachsen Neid und Ressentiment.

Der Unzufriedenheit ist immer auch ein bestimmtes Lebensgefühl zugeordnet, nämlich dasjenige des Mißmuts und der Verdrossenheit. Umgekehrt ist die Heiterkeit immer verbunden mit Zufriedenheit. Wenn wir einen Menschen heiter nennen, dann ist darin zugleich ausgesprochen, daß er auch zufrieden ist. Trotzdem sind Heiterkeit und Zufriedenheit nicht identisch. Die Rede von der Heiterkeit charakterisiert ein bestimmtes Lebensgefühl, die Rede von der Zufriedenheit eine mit diesem Lebensgefühl gekoppelte Gestimmtheit unseres individuellen Selbstes, sofern es der Welt gegenüber als Anspruchszentrum figuriert. Wenn andrerseits das Lebensgefühl der Traurigkeit, der Schwermut frei ist vom Stachel der Unzufriedenheit, so zeigt es sich gerade hierin, daß die Unzufriedenheit eine Gestimmtheit des Selbstgefühls ist, sofern das individuelle Selbstsein als Anspruchszentrum gelebt und erlebt wird. Die Stimmungen der Traurigkeit und der Schwermut liegen außerhalb der Thematik des individuellen Selbstseins.

3. DAS WELTGEFÜHL

Wenn wir unter Selbstgefühl die Arten des Zumuteseins verstehen, in denen das individuelle Selbstsein als ein Sein in Abgehobenheit von Um- und Mitwelt und in Gegenstellung zu ihnen erlebt wird, so ist mit dem Begriff des *Weltgefühls* jene Weise des Zumuteseins gemeint, mit der der Mensch sich auf die Welt nicht als Gegenspielerin des Individuums, sondern als Horizont jener Werte entworfen fühlt, um die es in der Thematik des Über-sich-hinaus-seins geht, der Werte des *Sinnes* also, aus denen das eigene Dasein Sinn und Gehalt empfängt. Weltgefühl ist eine Durchstimmtheit des *Gemütes*, mit der wir je schon auf die Welt als Sinnbestand bezogen sind, eine endothyme Gestimmtheit in bezug auf die Frage, wie es um die Welt steht und worum es in ihr geht.

Diese Weltdurchstimmtheit hat mannigfache Spielarten, auf deren wichtigste hier eingegangen werden soll.

Der Ernst. – Was wir Ernst nennen, ist insofern ein Weltgefühl, als er durchstimmt ist von dem Erlebnis einer Verantwortung und Aufgabe, die

die Welt und das Leben in ihr an den Menschen stellen und die ihn zum Handeln verpflichten. Zugleich schwingt in dieser Gestimmtheit mit das Erlebnis einer Sorge, die sich auf die kommenden Dinge bezieht und die Möglichkeiten eines Fehlschlages unserer Bemühungen in den Mittelpunkt unserer Vorstellungen und Erwartungen rückt. Deshalb fehlt dem Ernst die Unbeschwertheit, die seinem Gegenspiel, dem *Leichtsinn*, eigen ist und diesen sorglos im je gegenwärtigen Augenblick leben läßt. Die Weltdurchstimmtheit des Ernstes steht vor allem in integrativem Zusammenhang mit den Strebungen und Gefühlsregungen der verpflichtenden Teilhabe. Daß wir den Ernst als Weltgefühl und nicht als Lebensgefühl einzuordnen haben, zeigt ein Vergleich mit der Stimmung der Traurigkeit. Der Ernst ist zwar dunkel wie diese, aber er bleibt als Gestimmtheit nicht wie die Traurigkeit bei sich, sondern ist bezogen auf die Welt, er ist von ihr und ihren Forderungen durchstimmt.

Optimismus und Pessimismus. — In dieser seiner Eigenart steht der Ernst zwischen den Weisen des Weltgefühls, die dem *Optimismus* und *Pessimismus* zugrunde liegen. Zwar kennzeichnen die Begriffe Optimismus und Pessimismus zunächst gar keine Gefühlszustände, sondern Urteilsaussagen, nämlich die Beurteilung der Verhältnisse und Umstände, von denen menschliches Dasein abhängt, und zwar vor allem im Hinblick auf das, was von der Zukunft zu erwarten ist. Aber das, was die Zukunft bringt, ist niemals mit objektiver Sicherheit vorauszusehen und vorherzusagen; denn es enthält immer unberechenbare Möglichkeiten. So beruht die Beurteilung dessen, was zu erwarten ist, immer auf einer subjektiven Gewißheit, und diese entspringt einem Weltgefühl, einem Durchstimmtsein von der Welt als der Szenerie des menschlichen Daseins. Beim Optimismus ist die ganzheitliche Durchstimmtheit von der Welt solcher Art, daß das, was für das Urteil des Verstandes im Hinblick auf die Zukunft unbestimmt bleibt, in den Blick der Hoffnung und Zuversicht aufgenommen wird, während die Gestimmtheit des Pessimismus sich mißtrauisch jeder Hoffnung enthält und nur mit den schlechtesten (lat. pessimum = das Schlechteste) Möglichkeiten rechnet.

In der Erfahrung begegnen uns Optimismus und Pessimismus entweder als Gestimmtheiten von Fall zu Fall — wir können eine bestimmte Situation optimistisch oder pessimistisch beurteilen, ohne deshalb notorische Optimisten oder Pessimisten zu sein — oder als grundsätzlicher Optimismus und Pessimismus, und zwar dort, wo die günstige oder ungünstige Beurteilung dessen, was zu erwarten ist, zur Dauerhaltung geworden ist.

Der grundsätzliche Pessimismus ist von der subjektiven Gewißheit durchdrungen, daß der Tatbestand der Welt unzulänglich, vom Verlauf der Dinge nichts Gutes zu erwarten und das Dasein des Menschen in dieser

Welt nur eine Kette der Not und des Leides sei. Er hat in den Schriften von Schopenhauer, E. v. Hartmann und J. Bahnsen seine philosophisch-weltanschauliche Formulierung gefunden.
Der grundsätzliche Pessimismus zeigt wiederum verschiedene Formen, die bestimmt sind durch die Art, wie er innerseelisch verarbeitet wird. Es gibt Fälle, in denen die ungünstige Beurteilung dessen, was zu erwarten ist, mit dem Gefühl der Resignation vollzogen wird. Es kann aber auch sein, daß sich im Pessimismus ein Gefühl der Verbitterung in dem immer wiederholten Hinweis auf die Unzulänglichkeit und Schlechtigkeit der Welt Luft macht. Wir tragen diesem Unterschied dadurch Rechnung, daß wir von *resignierendem* und *räsonierendem* Pessimismus sprechen. Im letzteren tönt noch etwas von der Thematik des individuellen Selbstseins mit, er ist untermischt mit dem Tone der Unzufriedenheit und des beleidigten Protestes, weil er von der Berechtigung seiner an die Welt gestellten, aber von ihr unerfüllt gelassenen Erwartungen überzeugt ist. Er macht es der Welt zum Vorwurf, daß sie — gemessen an seinen Erwartungen — unzulänglich ist und enttäuscht. Und so wird es für den räsonierenden Pessimismus zum Inhalt seines Daseins, daß er jede Gelegenheit benützt, auf diese Unzulänglichkeit hinzuweisen, woraus es verständlich wird, daß der räsonierende Pessimismus zur Stimmungslage des Mißmutes und der Verdrossenheit neigt.

Das nihilistische Weltgefühl. — Vom Pessimismus führt die Skala der Weltdurchstimmtheiten zum *Nihilismus*. Wie der Pessimismus, so ist auch der Nihilismus eine Weltauffassung und Weltanschauung, und wie dieser beruht er auf einem Weltgefühl eigener Art, das mit dem des Pessimismus verwandt, aber nicht identisch ist.
Nietzsche hat die weltanschauliche Pointe des Nihilismus so formuliert: »Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne Finale ins Nichts . . . das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts, das Sinnlose ewig.«[143] Nihilismus ist demnach die Überzeugung, daß hinter allem, was der Mensch wollen und vom Leben erwarten kann, die trostlose Leere absoluter *Sinnlosigkeit* steht, wobei daran zu erinnern ist, daß Sinn überall da vorliegt, wo der Mensch über das Anliegen der bloßen Daseinsfristung hinausgerufen wird vor das Antlitz einer Idee. Jede Idee hat den Charakter eines Rufes, der den Menschen in der Innerlichkeit seines Gemütes trifft und verkündet, daß etwas sein soll, weil es gut ist, daß es ist. Und dieser Ruf ist zugleich ein Anruf an den Menschen, mitzuarbeiten an der Verwirklichung der Idee, damit sie sei und gelte. Daraus empfängt sein Leben Sinn. So aus der Idee der Wahrheit

[143] Zit. K. Jaspers, Nietzsche, 1936, S. 315

und der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen, des Heiligen und Göttlichen.

Ist nun der Nihilismus »die radikale Ablehnung von Sinn« (Nietzsche), so ist damit zum Ausdruck gebracht, daß es nichts gibt, wofür zu leben es sich lohnt. Denn es gehört zum Wesen des Menschen, daß er nicht wie das Tier aufgeht in der Fristung seines Daseins und der Erhaltung seiner Art, sondern daß er über seine eigene Endlichkeit und Vergänglichkeit hinaus zu fragen und zu suchen vermag.

Hinter der weltanschaulichen Formel des Nihilismus aber steht ein bestimmtes Weltgefühl, eine Durchstimmtheit von der Welt, eine Gestimmtheit in bezug auf die Frage, wie es in der Welt steht und worum es in ihr geht, und zwar ein Durchstimmtsein vom *Nichts*, vom Nihil der absoluten Sinnlosigkeit, in das das Dasein hineingehalten ist und das dem Nihilismus seinen Namen gibt. Und wenn gesagt wurde, es sei das Eigentümliche der existentiellen Angst, daß in ihr das Dasein des Menschen in der Beschattung durch ein namenloses Nichts steht, so ist es verständlich, daß das Weltgefühl des Nihilismus mit dem Lebensgefühl der Angst verkoppelt ist. Sartre, der konsequenteste Nihilist der Gegenwart, hat den Satz ausgesprochen: »Der Mensch besteht aus Angst.«[144] Es ist das Nichts der absoluten Sinnlosigkeit, von dem im Weltgefühl des Nihilismus das Dasein des Menschen durchstimmt ist und dem es sich verfallen fühlt. Für das Weltgefühl des Nihilismus gibt es nichts, was den Menschen über sich selbst hinausruft. Wenn das Gemüt der Gefühlsbereich ist, in dem die Bindungen an Werte des Über-sich-hinaus-seins verankert sind, so liegt dem Nihilismus zugrunde eine Verarmung des Gemütes, insonderheit ein Verlust der Liebefähigkeit und der Fähigkeit zu religiösem Erleben, in dem der Mensch den äußersten Horizont seines Über-sich-hinaus-seins findet. Der Nihilismus ist in seiner letzten Wurzel Gottverlassenheit. »Gott ist tot« — das sind die Worte, in die Nietzsche die Situation des Nihilismus zusammengefaßt hat.

Weil nun der Nihilismus nicht bloß eine theoretische Meinung ist, sondern eben als Weltgestimmtheit eine Frage der Existenz, wird es von Bedeutung, wie dieses Weltgefühl innerlich verarbeitet wird. Seine letzte Konsequenz wäre die totale Verzweiflung, in der sich das sinnlos gewordene Dasein durch die Selbstvernichtung aufgibt. Aber hiergegen protestiert zumeist der Wille zum Leben. So muß auch der Nihilist einen modus vivendi finden. Hier scheiden sich die Wege. Es kann dazu kommen, daß der Nihilist seinen Halt in der Genugtuung findet, die Sinnlosigkeit des Lebens und der Welt ohne Illusionen zu durchschauen und sich mit einem Lächeln der Ironie und des Sarkasmus über der Bodenlosigkeit des Nichts

[144] J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, 1946

zu halten. Ein andrer Weg ist die Auflehnung und Empörung gegen alles Bestehende und Geltende, deren Programm Mephistopheles im Faust entwickelt: »Ich bin der Geist, der stets verneint!./ Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / ist wert, daß es zugrunde geht; / drum besser wär's, daß nichts entstünde. / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / mein eigentliches Element.« Aber es gibt noch einen dritten modus vivendi des Nihilismus, nämlich die Möglichkeit, zur Sinnlosigkeit des Daseins ja zu sagen, sie als Schicksal zu akzeptieren und in einem entschlossenen Trotzdem weiter zu leben. Dies ist der Weg Nietzsches, der von sich sagte, er habe den Nihilismus in sich selbst zu Ende gelebt.

Das Weltgefühl des Humors. – Wenn man den Gegenpol des dem Nihilismus zugrunde liegenden Weltgefühls sucht, so wäre wohl auf jene Durchstimmtheit von der Welt hinzuweisen, von der Franz von Assisi erfüllt war. Es ist eine Mischung aus Weltandacht und Enthusiasmus, eine Durchstimmtheit von der Welt, in der diese immer schon vorgegeben ist als etwas, das sinnvoll ist lediglich dadurch, daß es ist. In solch reiner und ungetrübter Form kommt dieses Weltgefühl freilich nur selten vor. Wohl aber ist etwas von ihm als Ingrediens eingewoben in jenes Weltgefühl, das dem *Humor* zugrunde liegt.

Wenn versucht werden soll, das Wesen des Humors zu erhellen, so ist zunächst daran zu erinnern, daß der Humor als Weltgefühl immer gekoppelt ist mit dem Lebensgefühl der *Heiterkeit*, ohne mit ihm identisch zu sein. Wie Schwermut, Verbitterung und Mißmut das Vokabular sind, nach dem die Welt und das Leben von denen gelesen werden, die jenen Stimmungen verhaftet sind, so ist die Heiterkeit das Lebensgefühl, aus dem allein der Humor entspringt. Ihr Licht, das die Welt überstrahlt, und ihr Blick, der über alles Enge und alle Beengtheit hinaussieht auf den Reichtum der Welt, gehören zu den Kräften, aus denen der Humor lebt. Diese Heiterkeit des Humors ist etwas völlig anderes als jene gedankenlose Lustigkeit, die, weil sie um jeden Preis auf ihre Rechnung kommen will, sich nur den vergnüglichen Dingen zuwendet, die wegsieht von allem Betrüblichen, das zu ihrer Stimmung nicht taugt, und die entweder ihren Spaßmacher sucht oder sich selbst zum Schauspieler des Komischen macht. Vieles, was sich unter dem Titel des Humors anbietet, ist von solcher Art und hat mit Humor nichts zu tun. Denn der Humor ist *nachdenklich*, nicht gedankenlos, tiefsinnig, nicht oberflächlich. Seiner Heiterkeit ist das, was Dante »la grande tristezza«, die große Traurigkeit genannt hat, im Innersten vertraut. Der Humor hat bei aller Heiterkeit seinen eigenen *Ernst*. Darin liegt seine Größe und Weite. Die Weisheit, daß nichts Irdisches und Menschliches vollkommen ist, macht seinen Ernst aus. Zugleich aber ist er

erfüllt von der Gewißheit, daß alles gut ist, weil es in der Gnade des Daseins steht. Und hierin erweist er sich eben als Weltgestimmtheit. »Humor ist, wenn man trotzdem lacht« hat O. J. Bierbaum treffend und knapp gesagt. Das Lachen des Humors ist recht eigentlich ein Gruß an das Dasein. *Humorlos* aber ist jeder, der die Unzulänglichkeiten des Daseins, vorab die seiner Mitmenschen, zu wichtig nimmt und böse Miene macht zum guten Spiel. Was ihm fehlt, ist jene Einstellung, die Dinge und Umstände, Menschen und menschliche Verhältnisse in den Unzulänglichkeiten und Schwächen des irdischen Daseins durchschaut, immer aber im sicheren Besitz eines Standortes, von dem aus diese Unzulänglichkeiten und Schwächen selbst wieder relativiert, liebevoll verstanden und verziehen werden. Stehen hinter dem Weltgefühl des Nihilismus Liebesunfähigkeit und Armut des Gemütes, so lebt der Humor gerade aus der Kraft der *Liebe*. So schildert Cervantes in der Gestalt des Don Quichotte einen Menschen der Torheiten und Lächerlichkeiten als Gleichnis des Menschlichen überhaupt. Aber das ist das Geheimnis seines Humors, daß unter seinen Händen die menschlichen Torheiten und Lächerlichkeiten liebenswert erscheinen. Der Humor ist sich der Not, des Leidens und des Bösen in der Welt durchaus bewußt, aber er weiß, daß sie nicht die letzten Tatsachen des Lebens sind. So teilt er den Dingen das Maß ihrer Wichtigkeit zu und läßt sich nicht vom Anspruch angemaßter Wichtigkeiten imponieren. Er ist wesentlich *kritisch* und entlarvt alles Pathos und alle Illusionen, die sich der Mensch über sich selbst und über die Welt macht. Das aber, was hinter der Attrappe von Pathos, Illusion und Selbsttäuschung zum Vorschein kommt, betrachtet er aus der Kraft seines Weltgefühls mit dem Blick der Güte. Er hat den Willen, ohne Illusionen zu leben, und die Kraft, dennoch das Leben zu bejahen. Wo er Kritik übt, da geschieht es immer, ohne wehe zu tun, gleichsam im Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung und deshalb so, daß auch der Betroffene selbst mitlachen kann. Der Humor will dem anderen die Freude nicht verderben und doch liegt in seiner Kritik diskret und unaufdringlich eine erzieherische Absicht und Mahnung. All das unterscheidet den Humor von der Lieblosigkeit der Ironie, des Spottes und des Hohnes, des Sarkasmus und Zynismus, die verletzen wollen und aus der Schadenfreude leben. Der Humor will nicht lächerlich machen wie jene, sondern er will lächeln machen. Er lacht nicht auf Kosten des anderen, sondern so, daß sein Lachen dem anderen gutgeschrieben wird. In seiner Kritik liegt etwas Versöhnliches, die Gesinnung der Nachsicht und Güte, das Verständnis des großen Mitgefühls, der Duldsamkeit und Geduld, ein Geltenlassen dessen, was ist, trotz aller Unzulänglichkeiten – einfach deshalb, weil es ist und zum Bereich des Menschlichen und Irdischen gehört. Das meinen wir, wenn wir von der *Wärme* des Humors im Gegensatz zur Kälte und Schärfe von Ironie, Spott und Hohn, Sarkasmus und Zynismus sprechen.

Noch ein anderer Zug hebt den Humor von diesen Haltungen ab. Ironie, Spott und Hohn, Sarkasmus und Zynismus wollen triumphieren, sie sind Attitüden der Überlegenheit und Überheblichkeit, demonstrative Hinweise, wie anders, besser und klüger man selbst ist. Wenn aber der Humor wesentlich kritisch ist, so beginnt seine Kritik bei sich selbst. Die eigene Person allzu wichtig nehmen und nicht über sich selbst lachen können, ist immer ein Zeichen von Humorlosigkeit. Wo der Abstand zu sich selbst fehlt, da fehlt auch der Humor. Das gilt für alle Menschen, bei denen die Ansprüche der eigenen Wichtigkeit im Vordergrunde stehen.
Der innerste Wesenskern des Humors aber liegt in der Kraft des *religiösen* Erlebens. Der Humor sieht das Irdische und Menschliche in seiner Unzulänglichkeit zu Gott. Aber er sieht es aus seinem Weltgefühl heraus im Spiegel der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung, ohne freilich deshalb von Gott reden oder zum Theologen werden zu müssen. Er spricht aus der Resignation der Erkenntnis, daß alles Irdische und Menschliche unvollkommen ist. Aber diese Resignation ist selbst wieder als etwas Irdisches und Menschliches aufgehoben in der Gewißheit, daß alles Endliche von der Gnade Gottes umgriffen wird. So ist der Humor Liebe und Frömmigkeit zur Welt gerade dort, wo er ihre Unzulänglichkeit und ihre Torheit, ja selbst ihre Bosheit aufzeigt. Hierin liegt der Wesenskern seines Weltgefühls, seiner Weltdurchstimmtheit. Er liebt die Welt trotz ihrer Unvollkommenheit, ja gerade in ihr, wie er den Schatten liebt um des Lichtes willen, das ihn erzeugt. Liebe aber ist immer ein Jasagen zu dem, was ist, so wie es ist, und eine Freude darüber, daß es ist. So ist die Weltliebe des Humors zugleich auch Weltfreude, die Dankbarkeit zu Gott, in dieser unvollkommenen Welt leben zu dürfen.

Mit der Erörterung der Arten des Weltgefühls ist die Darstellung der stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes zu Ende geführt. Wenn wir jetzt noch einmal zurückschauen auf die Erlebnisse des endothymen Grundes – die Triebe und Strebungen, die Gefühlsregungen und die stationären Gestimmtheiten – und versuchen, ihren inneren Zusammenhang einsichtig zu machen, dann ist folgendes zu sagen:
Was sich in den Erlebnissen des endothymen Grundes anzeigt, ist die Thematik menschlichen Seins in ihrer Dreigliederung des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins. In den Trieben und Strebungen entfaltet sich die Thematik des menschlichen Seins als Richtung in die *Zukunft*, als etwas, das es zu verwirklichen gilt. In den Gefühlsregungen erfahren wir ihre Verwirklichung oder Nichtverwirklichung bei der je *gegenwärtigen* Begegnung mit der Welt. Die stationären Gestimmtheiten schließlich sind Befindlichkeiten des endothymen Grundes, mit denen wir je und je schon aus der *Vergangenheit* in die Gegen-

wart treten und vor deren Hintergrund sich Antriebserlebnisse und Gefühlsregungen als Prozesse abheben. In ihnen spiegelt sich die Seinsthematik in ihrer schon erreichten Erfülltheit oder Unerfülltheit. Die Unterscheidung der endothymen Erlebnisse in stationäre Gestimmtheiten, Gefühlsregungen und Antriebserlebnisse entspricht also der Zeitlichkeit des Erlebens, der Dreieinheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In Antriebserlebnissen, Gefühlsregungen und stationären Gestimmtheiten ist die Thematik des menschlichen Seins in die Zeitlichkeit des Erlebens auseinander gefaltet.

3. ABSCHNITT

DER AUSSENBEREICH DES ERLEBENS

Zwei Gesichtspunkte waren es, von denen seinerzeit gesagt wurde, sie hätten uns bei der Darstellung des seelischen Lebens zu leiten: derjenige der horizontalen Verflochtenheit von Seele und Welt, also der Gesichtspunkt des intramundanen Ganzheitsbezuges, in dem sich das Erleben vollzieht und dessen Grundgefüge im Modell des seelischen Funktionskreises gegeben ist, und zum anderen der Gesichtspunkt des vertikalen Aufbaus, also des intrapersonalen Ganzheitsbezuges, in dem die unterscheidbaren seelischen Vollzüge und Zustände beim Dialog mit der Welt zueinander stehen.

Dabei erhielt der Gesichtspunkt des Aufbaus einen Vorrang durch die Tatsache, daß das Erleben als Gegenstand der Psychologie selbst wiederum aufruht auf dem Grund des bewußtlos-unbewußten Lebens. Sofern das seelische Leben in der Ganzheit seiner Zusammenhänge zur Sicht gebracht werden soll, mußte unsere Darstellung mit der Erörterung des Lebensgrundes beginnen und damit der Gesichtspunkt des Aufbaus an den Anfang gestellt werden.

Über dem Lebensgrund als dem Insgesamt der organischen Vorgänge und Zustände, die sich als Bedingungen seelischen Lebens in unserem Leibe abspielen, entfaltet sich dann das Vielerlei des Erlebens, innerhalb dessen wir wiederum eine besondere Tiefenschicht unter dem Titel des endothymen Grundes abgehoben haben. Dabei fanden zwei Glieder des seelischen Funktionskreises ihre Erörterung: die Strebungen und die Gefühlsregungen, die ihrerseits – wie überhaupt der gesamte Kreislauf des Erlebens – in die stationären Gestimmtheiten des endothymen Grundes eingebettet sind.

Strebungen und Gefühlsregungen gehören nun nicht nur – *vertikal* gesehen – der Tiefenschicht des endothymen Grundes an, sondern sie sind zugleich auch Glieder des *horizontal*, zur Welt hin verlaufenden seelischen Funktionskreises. Da nun alle Glieder des Funktionskreises im Gesamtprozeß des seelischen Lebens integrativ miteinander verflochten sind, einander beeinflussen und voneinander abhängen, ist es angezeigt, daß wir die Darstellung des seelischen Lebens zunächst in der horizontalen Blickrichtung des seelischen Funktionskreises weiterführen und auch die Prozesse des *Weltinnewerdens* und des *wirkenden Verhaltens* in den Bereich unserer Betrachtung ziehen.

Von dieser am horizontalen Modell des seelischen Funktionskreises orientierten Betrachtung werden wir dann von selbst wieder zur vertikalen im Sinne des Aufbaus zurückgelenkt. Denn es wird sich zeigen, daß zwar –

gemäß dem Gesetz des integrativen Zusammenhangs – die Antriebserlebnisse und die Gefühlsregungen als Glieder des horizontal verlaufenden seelischen Funktionskreises in die Vorgänge des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens integrativ verflochten sind, daß aber andrerseits beim Menschen – im Unterschied vom Tier – Weltinnewerden und wirkendes Verhalten nicht ausschließlich von den Antriebs- und Anmutungserlebnissen bestimmt werden, sondern daß an ihnen auch die Vorgänge des Denkens und des bewußten Wollens ordnend und steuernd beteiligt sind. Damit tritt eine gegenüber der Tiefenschicht des endothymen Grundes höhere Schicht des seelischen Lebens, von uns als personeller Oberbau bezeichnet, in Sicht, so daß die Betrachtung des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens als Glieder des seelischen Funktionskreises wieder zurückführt zum vertikalen Gesichtspunkt des Aufbaus, mit dem wir unsere Darstellung begonnen haben. – So viel zur Orientierung über den folgenden Gang unserer Erörterungen.

Innenbereich und Außenbereich des Erlebens. – Führen wir nun unsere Betrachtung des seelischen Lebens zunächst in der horizontalen Ebene des seelischen Funktionskreises fort und vergleichen wir die schon erörterten Strebungen und Gefühlsregungen mit den jetzt zu besprechenden Vorgängen des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens, dann zeigt sich ein nicht unwesentlicher Unterschied. Strebungen und Gefühlsregungen stellen – nunmehr betrachtet unter dem horizontalen Gesichtspunkt der intramundanen Einheit von Seele und Welt – gleichsam einen *Innenbereich* des Erlebens dar. Das gleiche gilt für die stationären Gestimmtheiten. Es wurde schon seinerzeit gesagt, die Erlebnisse des endothymen Grundes seien uns gegeben als ein Innen, als Gehalte eines inhaltlich qualifizierten, zuständlich getönten subjektiven Kerns. Sie akzentuieren eine intime *Mitte* des Erlebens. Damit verglichen, verlaufen Weltinnewerden und wirkendes Verhalten an der *Peripherie* eines um diese Mitte gelagerten Horizontes, sie stellen den *Außenbereich* des Erlebens dar. Im Weltinnewerden kommt dieser Horizont zur gegenständlichen Gegebenheit, das wirkende Verhalten findet in ihm das Feld seines Vollzugs. Reduziert man, wie es gewöhnlich geschieht, den Kreislauf des seelischen Geschehens auf die Verflochtenheit der sensorischen und der motorischen Vorgänge, also auf das Zusammenwirken von Bemerken und Verhalten, dann sind die Gefühlsregungen als die erlebte Innerlichkeit der sensorischen, die Triebe und Strebungen als die erlebte Innerlichkeit der motorischen Prozesse zu verstehen. Wenn also Strebungen und Gefühlsregungen unter dem Gesichtspunkt des Aufbaus als Erlebnisse der Tiefe des endothymen Grundes zu verstehen sind, dann präsentieren sie sich in der horizontalen Ebene des seelischen Funktionskreises als Erlebnisse eines

Innenbereiches, der sich vom Außenbereich der seelischen Vorgänge des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens abhebt.
Mit der Unterscheidung von Innen- und Außenbereich des Erlebens ist der Gesichtspunkt der Einheit von Seele und Welt keineswegs preisgegeben. Die Trennung ist relativ, lediglich im Sinne der Akzentuierung zu verstehen. Denn endothymes Erleben ist ohne den Horizont der Welt ebensowenig möglich wie ein seelisches Leben ausschließlich im Außenbereich der Welt, ebensowenig also, wie sich Weltinnewerden und wirkendes Verhalten ohne endothymes Erleben, ohne Strebungen, Gefühlsregungen und stationäre Gestimmtheiten vollziehen. Die Strebungen sind auf die Welt gerichtet, in den Gefühlsregungen ist es immer die Welt, die mit einem gegenständlichen Quale unmittelbar zur endothymen Innerlichkeit wird; die stationären Gestimmtheiten sind endothyme Befindlichkeiten, mit denen wir je und je schon in den Dialog mit der Welt eintreten.
Damit dieser Dialog aber zustande kommen kann, ist es nötig, daß die Welt überhaupt in den gegenständlichen Horizont des Erlebens tritt. Bei der Betrachtung der Strebungen, der Gefühlsregungen und der stationären Gestimmtheiten wurde die Welt und ihre Entschlossenheit für das Erleben als gegeben *vorausgesetzt*. Es ist nunmehr an der Zeit, auch diese Welt als Außenbereich des Erlebens in den Kreis der Betrachtung zu ziehen und zu fragen, durch welche seelischen Vorgänge sie überhaupt zum Horizont des Erlebens wird und was sie für das Ganze dieses Erlebens bedeutet.

1. KAPITEL

WELTINNEWERDEN UND WELTORIENTIERUNG

In der Rede vom Weltinnewerden ist der Begriff der *Welt* weder im naturwissenschaftlichen noch im metaphysischen Sinne gemeint. Es ist vielmehr darunter der Umkreis dessen zu verstehen, was vom beseelten Lebewesen, und zwar — in unserer Betrachtung — vom voll ausgereiften Menschen als Inhalt seines konkreten Lebensraumes erlebt wird als das Feld von Gegebenheiten, mit denen er in Kommunikation tritt und innerhalb derer sich sein Leben abspielt. Zu dieser Welt, in die sich die Strebungen entfalten, die in Gefühlsregungen unmittelbar zur endothymen Innerlichkeit wird und sich im Widerschein der stationären Gestimmtheiten spiegelt —, zu dieser Welt gehören Himmel und Erde, die Wälder, Felder und Wiesen, die Tiere, Bäume und Blumen sowie die Dinge, die der Mensch gemacht hat, die Einrichtungen und Werkzeuge des Gebrauchs, die Dörfer und Städte, die Wohnungen und Stätten der Kultur, die Erzeugnisse der Kunst

und Wissenschaft. Es gehören dazu die Wesen, mit denen wir zusammen leben, die dauernden Zustände und die wechselnden Ereignisse, die unser Leben bestimmen.

1. DAS SINNLICHE BEMERKEN

A) Grundbegriffe

Die Wahrnehmung. – Bei aller Mannigfaltigkeit, die diese Inhalte unseres Weltinnewerdens und Weltinneseins zeigen, haben sie doch eines gemeinsam: sie besitzen *gegenständlichen* Charakter, sie sind jedenfalls für das vollausgereifte Erleben ein Draußen und Gegenüber, im Unterschied zu den Strebungen, Gefühlen und stationären Gestimmtheiten, die in unserer Erlebnismitte verankert sind. Dies eben ist der Grund, weshalb wir sie dem Außenbereich des Erlebens zuordnen. Im Weltinnewerden begegnet uns ein Seiendes als hier und jetzt, mit demselben Gewicht der Wirklichkeit, mit dem uns unser eigenes Sein in der Unmittelbarkeit des Strebens und Fühlens gegeben ist. Wir sind gewöhnt, dies durch den Begriff der *Wahr-nehmung* zu umschreiben.

Reiz und Empfindung. – Die Inhalte solcher Wahrnehmungen zeigen nun in sich wiederum eine außerordentliche Mannigfaltigkeit. Nicht nur in dem schon erwähnten Sinne, daß sich für unser Bemerken verschiedene Dinge, Wesen und Ereignisse voneinander abheben, sondern auch insofern, als an diesen Einheiten des Bemerkten selbst wiederum sich verschiedene *Qualitäten* unterscheiden lassen, durch die die Dinge, Wesenheiten und Ereignisse ihr in sich gegliedertes Sosein erhalten. Es sind Farben und Formen, Töne und Geräusche, Qualitäten des Festen und Weichen, des Schweren und Leichten, des Rauhen und Glatten, des Warmen und Kalten, des Bitteren und Süßen. Geht man nun in der Analyse dessen, was uns im sinnlichen Bemerken gegeben ist, bis zu Ende, dann kommt man auf *einfachste*, in sich nicht mehr unterscheidbare Qualitäten, die die wissenschaftliche Seelenkunde als *Empfindungen* bezeichnet. Empfindungen sind also einfachste, in sich selbst nicht mehr gegliederte Inhalte des sinnlichen Bemerkens.

Die Erfahrung zeigt, daß die bei der Analyse der Wahrnehmungen in den Blick tretenden Empfindungen auf Einwirkungen der Außenwelt zurückgehen, die als *Reize* bezeichnet werden. Die Empfindungen, die dem Sehen zugrunde liegen, beruhen auf elektromagnetischen Schwingungen, Töne und Geräusche auf Luftschwingungen, die Empfindungen des Geschmacks und des Geruchs auf chemischen, diejenigen des Tastsinns auf mechanischen Reizen.

Nun erfährt auch der leblose Stein solche Einwirkungen der Umwelt, ohne jedoch ihrer inne zu werden. Damit ein Weltinnewerden zustande kommt, müssen die äußeren Einwirkungen (Reize) im beseelten Lebewesen ins Erleben (Empfindungen) übersetzt werden. Diese Leistung wird vollbracht durch einen hochkomplizierten physiologischen Apparat. Dazu gehören zunächst die *Sinnesorgane*, die sich bei Tier und Mensch im Zuge der Entwicklung, der Differenzierung und Spezialisierung an der Oberfläche des Leibes herausgebildet haben. Sie werden durch die Reize der Außenwelt getroffen und erregt. Diese Erregungen werden auf den (zentripetalen) *Nervenbahnen* weitergeleitet an die nervöse Zentralstelle des *Gehirns* und dort zum »Erleben« gebracht; freilich nicht als elektromagnetische oder als Luftschwingungen, wie sie die kausale, rein quantifizierende Erklärung der Naturwissenschaft aufdeckt, sondern eben als die Empfindungsqualitäten Licht und Farbe, Töne und Geräusche, Gerüche und Geschmäcke usw. Die qualitative, sinnliche Welt, die wir erleben und in der wir leben, ist also eine ganz andere als die naturwissenschaftlich festgestellte. Dabei figurieren die Sinnesorgane im Zusammenwirken mit dem gesamten im Gehirn endigenden Apparat des Zentralnervensystems als die *Rezeptoren* des beseelten Lebensträgers, die ihn instand setzen, seiner Umwelt inne zu werden und ihr zu begegnen. Sie sind die kommunikativen Bänder zwischen Seele und Welt. Die Einzelempfindungen, die sie auslösenden Reize, die sie aufnehmenden Sinnesorgane und die sie zum Erleben bringenden Vorgänge des Zentralnervensystems sind also notwendige Bedingungen der Wahrnehmung.

Empfindung und Wahrnehmung. — Nun ist uns im Vollzug des sinnlichen Bemerkens aber nicht ein großes Feld zahlloser Einzelempfindungen im räumlichen und zeitlichen Nebeneinander gegeben. Das Erleben einer Einzelempfindung, also eines einfachsten, in sich nicht mehr gegliederten Inhaltes des sinnlichen Bemerkens, ist ein Grenzfall unserer Erfahrung — so etwa der Einstich der Nadelspitze bei einer Injektion. In der Regel hat das, was wir sinnlich bemerken, den Charakter ganzheitlicher Gebilde, die sich in den einzelnen Empfindungsqualitäten ausgliedern. Die Erfahrung zeigt, daß wir bei unserem Weltinnewerden fast nie Einzelempfindungen als selbständige, gegeneinander isolierte Inhalte oder Elemente erleben, sondern in der Regel nur ganzheitliche Konfigurationen von Empfindungen. Die Einzelempfindungen sind in unserer Wahrnehmung zusammengefaßt zu größeren Komplexen, zu *Bedeutsamkeitseinheiten*, sie sind uns gegeben als Eigenschaften von Dingen, Wesen und Geschehnissen. Die Wahrnehmungen — so hat man sich gewöhnt zu sagen — haben *Gestaltcharakter*. Es ist, wie sich zeigen wird, nicht möglich, diese Eigenart unserer Wahrnehmungen aus der Tatsache eines bloßen Neben- und Nacheinanders

einfacher Empfindungen gedanklich zu rekonstruieren. Es wird sich vielmehr erweisen, daß an dem Gesamtbestand dessen, was wir Wahrnehmung nennen, außer den objektiven Reizen und den ihnen entsprechenden, durch Sinnesorgane, Nervenleitungen und Großhirn vermittelten Empfindungen noch ein diesen Bedingungen übergeordneter Faktor einen wesentlichen Anteil hat, der das räumliche und zeitliche Vielerlei der Einzelempfindungen hinaufhebt in die Ganzheit in sich geschlossener Wahrnehmungsgebilde und der vorläufig als *Gestaltfaktor* oder *Gestaltprinzip* bezeichnet sei. Außerdem wird sich – an den sog. Konstanzphänomen – zeigen, daß auch die Erfahrung am Gesamtvorgang unserer jeweils vollzogenen Wahrnehmungen entscheidend beteiligt ist.

Wenn in solcher Weise die durch die Reize der Außenwelt ausgelösten, durch die Sinnesorgane vermittelten und durch das Zentralnervensystem zum Erleben gebrachten Empfindungen auch nicht die *zureichenden* Bedingungen für das Weltinnewerden sind, so sind sie doch eminent wichtige und *notwendige* Voraussetzungen. Sie machen in ihrem räumlichen und zeitlichen Nebeneinander allein noch keineswegs das Ganze der Wahrnehmung aus, aber sie fundieren es. Würden unsere Sinnesorgane unserem Erleben nicht den Stoff, das Material der Empfindungen geben, dann hätten wir überhaupt keine Kenntnis von der Welt, der Funktionskreis des Erlebens wäre zerstört.

Aus dieser Tatsache wird die Gründlichkeit verständlich, mit der die Psychologie als methodisch geübte Erfahrungswissenschaft sich lange Zeit ausschließlich der Untersuchung der Empfindungen gewidmet hat. Sie war im vergangenen Jahrhundert vorwiegend Empfindungs- und Sinnespsychologie. Ihre Arbeit erstreckte sich auf die Untersuchung des Baues und der nervösen Funktion der Sinnesorgane, womit die Psychologie weit hinübergreift in das Gebiet der Physiologie, ferner auf die Unterscheidung und systematische Ordnung der mannigfaltigen, durch die Sinnesorgane vermittelten Empfindungsqualitäten (der Farben, der Gehörseindrücke, der Gerüche usw.) sowie auf das Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung (Psychophysik).

Dabei war freilich jene ältere Psychologie noch in Verkennung des Gestaltfaktors der irrigen Auffassung, die Wahrnehmungen seien hinreichend zu erklären als Summation, als Aggregat, als assoziative Und-Verbindung verschiedener Einzelempfindungen. Es war das Verdienst der *Gestaltspsychologie*, diesen Irrtum aufgezeigt zu haben.

Trotzdem besitzen die Ergebnisse und Methoden der Psychologie des 19. Jahrhunderts ihren bleibenden Wert, sofern man die Empfindungen als das versteht, was sie tatsächlich sind, nämlich als notwendige, nicht aber als zureichende Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung.

Die Einzelheiten der Sinnespsychologie und ihre methodische Erforschung

haben in zahlreichen Lehrbüchern[1] eine ausführliche Darstellung gefunden, so daß es sich erübrigt, sie im Rahmen dieser Gesamtdarstellung zu wiederholen. Sie sollen nur soweit Erwähnung finden, als es der Absicht unserer Betrachtung entspricht. Diese Absicht geht dahin, die seelischen Einzeltatsachen im Ganzen des Lebenszusammenhanges aufzuzeigen und verständlich zu machen.

B) Die niederen Sinnesbereiche

Wenn nun die Bedeutung und Leistung der Sinneserlebnisse im Ganzen des Lebenszusammenhanges in Frage steht, dann ergibt sich eine sinnvolle Ordnung ihrer Mannigfaltigkeit unter dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt. Da die Entwicklung vom relativ Einfachen und Unspezialisierten zum Differenzierten verläuft, sind es offenbar die Sinnesorgane der *Haut*, die die elementarste Kommunikation mit der Umwelt vermitteln. Denn sie sind – wenn auch in unterschiedlicher Empfindlichkeit – über den ganzen Körper verstreut, also nicht wie etwa Auge und Ohr im Sinne der Differenzierung an besondere Körperstellen lokalisiert.

Die Sinnesorgane der Haut. – Man hat lange Zeit die Haut als einheitliches Sinnesorgan, nämlich als das des Tastsinns aufgefaßt. Neuere Untersuchungen jedoch haben ergeben, daß die Haut verschiedene Sinnesorgane enthält. Verabfolgt man der Haut Reize, die nur einzelne ihrer Punkte treffen, so zeigt es sich, daß diese Reize nicht an allen Stellen der Haut eine Empfindung auslösen, sondern nur an einzelnen, voneinander isolierten Punkten, die mehr oder weniger dicht nebeneinander liegen. Man hat auf diese Weise vier Arten empfindlicher Punkte der Haut ermittelt: *Kälte-*, *Wärme-*, *Schmerz-* und *Druckpunkte*. D. h. die eine Gruppe von Hautstellen vermittelt nur das Innewerden von Kälte, eine andere nur das von Wärme, eine dritte nur die Empfindungsqualität des Schmerzes und eine vierte nur diejenige von Druck, die uns in den verschiedenen Qualitäten des Harten und Weichen, des Rauhen und Glatten, des Spitzen und Stumpfen zum Bewußtsein kommt. Die Haut enthält also mindestens vier Sinnesorgane: einen *Kälte-*, einen *Wärme-*, einen *Schmerz-* und einen *Drucksinn*. Auf der Körperoberfläche befinden sich etwa 1 200 000 Schmerzpunkte, 700 000 Stellen für Berührungsempfindungen (Druckpunkte), 250 000 Kälte- und 30 000 Wärmepunkte.[2]

[1] W. Wundt, Grundzüge der physiolog. Psych., 3 Bde., 1. Aufl., 1874. – H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, 1911. – J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 2 Bde., 1923. – J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, 1931. – H. Rohracher, Einführung in die Psychologie, 6. Aufl. 1958.

[2] P. Hofstätter, Psychologie, Fischer-Lexikon 1957, S. 161

In dieser Verteilung kommt unter anderem zur Geltung, daß allen Sinnesorganen und den durch sie vermittelten Empfindungen eine biologische Funktion eigen ist. Sie sind Signalorgane für Reize, die dem Organismus zuträglich oder schädlich sind. Wenn etwa die Erfahrung zeigt, daß beim Abtasten der Haut mit einem abgekühlten oder erwärmten Metalldraht auf 1 qcm der Haut 12–13 Kältepunkte und nur 1–2 Wärmepunkte kommen, so weist dies offenbar darauf hin, daß die Kälte dem Organismus nachteiliger werden kann als die Wärme und deshalb der Organismus die Signalorgane für Kälte in höherer Bereitschaft haben muß als die Signalorgane für Wärme. In dieselbe Richtung weist auch die Tatsache, daß die Wärmepunkte tiefer in der Haut liegen und schwerer zugänglich sind als die Kältepunkte. Auch die Schmerzpunkte, die man mit Hilfe einer Nadelspitze durch vorsichtiges Abtasten der Haut feststellt, üben eine biologische Funktion aus. Die durch sie vermittelte Schmerzempfindung wirkt »als Auslösungsfaktor für eine Flucht- oder Abwehrreaktion gegenüber einem vitalschädlichen Reiz«.[3]

Zwischen den Sinnesorganen der Haut besteht nun hinsichtlich ihrer Funktion im Lebenszusammenhang wiederum ein gewisser Unterschied. Wärme-, Kälte- und Schmerzsinn funktionieren reaktiv, sie sind im wesentlichen Signalorgane für Störungsreize. Eine darüber hinausgehende biologische Bedeutung hat der Drucksinn, also das Insgesamt der Druckpunkte, die – über die ganze Körperoberfläche verteilt – experimentell durch Abtasten der Haut mit einem Roßhaar festzustellen sind und ihre größte Dichte und Empfindlichkeit in der Innenfläche der Hand haben. Der Drucksinn zeigt also schon eine höhere Spezialisierung – eben in der Hand – als die Sinnesorgane für Wärme-, Kälte- und Schmerzempfindungen. Ein weiterer Unterschied zwischen diesen Sinneserlebnissen und denen des Drucksinns ist ferner darin zu sehen, daß die Empfindungen des letzteren mehr als die des Wärme-, Kälte- und Schmerzsinnes unter dem Einfluß des Gestaltfaktors stehen.

Und eben hierin zeigt sich die besondere biologische Funktion des Drucksinnes an. Die Druckempfindungen der Haut sind zwar auch Signale für Störungsreize – so etwa dann, wenn das Kleinkind zu fest gewickelt oder von einer Falte der Windel gedrückt wird. Darüber hinaus dient aber das Organ für Druck- und Berührungsempfindungen der ersten Orientierung des Kindes in seiner Umwelt, sobald es sich dieser in Selbstbewegungen zuwendet und zum »Greifling« geworden ist. Durch Betasten mit der Hand macht der Mensch den ersten Schritt in der Erschließung der räumlichen Umwelt. Das Tasten ermöglicht es ihm, die räumlichen Qualitäten der Form, der Ausdehnung und der Lage auch ohne Mithilfe des Auges aufzu-

[3] E. Kretschmer, Medizin. Psychologie, 1939, S. 18 f.

fassen, was für den Blinden von besonderer Bedeutung wird. Freilich geschieht dies im Berühren und Betasten viel weniger vollkommen als durch das Auge, sowohl hinsichtlich der Differenziertheit als auch hinsichtlich der Reichweite. Der räumliche Erfahrungsbereich, der durch Berühren und Betasten erschlossen wird, der sog. Tastraum, ist ungleich begrenzter als der Sehraum. Aber sicher ist, daß das Berühren der Dinge und das hantierende Umgehen mit ihnen bei der Erschließung der räumlichen Umwelt eine entscheidende primäre Rolle spielt. Wir wissen aus der Entwicklungspsychologie, daß das berührende Umgehen mit den Dingen für das Kleinkind geradezu Führungsorgan des Weltinnewerdens und der Weltorientierung ist. Das Kind entdeckt die Welt um sich herum ursprünglich weniger im Anschauen, also durch Vermittlung des Auges, sondern durch hantierendes Umgehen. Die Dinge sind für das Kind zunächst nicht etwas, das so und so aussieht, sondern etwas, womit man dies und jenes machen kann; sie haben »Umgangsqualitäten« (H. Volkelt). In dem gleichen Sinne spricht H. Werner von »Aktionsdingen«.

Der kinästhetische Sinn. — Nun reichen allerdings die Berührungsempfindungen allein nicht aus, um diese Leistung in der Weltorientierung zu vollbringen. Damit die Welt im hantierenden Umgehen entdeckt wird, müssen auch Lage und Bewegungen unserer Glieder und die dabei vollzogenen Anstrengungen mit ins Erleben treten. Dies weist auf eine weitere Gruppe von Empfindungen hin, die sog. *kinästhetischen* oder *Bewegungsempfindungen*. Man bezeichnet das Organ, durch das diese Empfindungen vermittelt werden, als »*kinästhetischen Sinn*«. Er tritt in Funktion etwa beim Heben, Tragen und Werfen. Dank dem kinästhetischen Sinn passen wir unsere gesamte Körpermuskulatur dem Gegenstand an, mit dem wir es zu tun haben. Unser kinästhetisches Organ kommt aber auch schon zum Einsatz, wenn wir Dinge betasten. Was wir als »*Tastsinn*« zu bezeichnen gewöhnt sind, ist also gar kein einheitliches Sinnesorgan, sondern das Zusammenwirken von Berührungs- und Druckempfindungen mit kinästhetischen, d. h. Muskel- und Gelenkempfindungen.

Nun wird man sich allerdings fragen, ob es zulässig ist, die genannten Bewegungsempfindungen einem eigenen Sinnesorgan zuzuordnen, da man unter einem solchen ja ein körperliches Organ versteht, das uns die Umwelt erschließt. Zunächst sind ja die Bewegungsempfindungen etwas, das uns unsere eigene Körperlichkeit im Verhalten und Handeln zum Erlebnis bringt und eben dieses Verhalten und Handeln steuert. Trotzdem ist es berechtigt, von einem kinästethischen Sinn zu sprechen und zwar insofern, als wie gesagt die kinästhetischen Empfindungen in Zusammenarbeit mit dem Drucksinn und später dann auch mit dem Gesichtssinn eine cognitive, Welt-erschließende Funktion ausüben. Durch die kinästhetischen Empfin-

dungen sind also Sensorium und Motoriums engstens miteinander verkoppelt.

Geschmack- und Geruchsinn. — Die bisher genannten Sinnesempfindungen sind nicht auf besondere Stellen des Leibes spezialisiert, sondern über den gesamten Körper verteilt und stehen damit in der Entwicklung an erster Stelle. Wenn wir nun in der Aufgliederung der einzelnen Sinnesbereiche zu den auf begrenzten Teilen des Körpers spezialisierten Sinnesorganen weitergehen und uns dabei von der entwicklungsgeschichtlichen Rangordnung leiten lassen, dann sind vor den Sinnesgebieten des Hörens und Sehens zweifellos die »chemischen« Sinne des Schmeckens und Riechens zu nennen. Der Säugling reagiert schon relativ differenziert auf Geschmack und Geruch, bevor er auf feinere akustische und optische Eindrücke antwortet. Wenn wir bei Schwachsinnigen feststellen, daß sie Gegenstände, die der geistig Normale durch bloßes Ansehen zur Kenntnis nimmt, beschnuppern und gelegentlich auch belecken, um sie kennenzulernen, so ist hierin der Hinweis darauf zu sehen, daß Geruch und Geschmack entwicklungsgeschichtlich primitiver sind als Gehör und Auge, d. h. daß sie vor diesen als Organe des Weltinnewerdens und der Weltorientierung in Funktion treten.

Der *Geschmacksinn*, dessen Rezeptoren, die Geschmacksknospen, sich an der Spitze, am Rand und am hinteren Ende der Zunge, sowie in der hinteren Rachenwand in der Höhe des Zungengrundes befinden, vermittelt die Empfindungsqualitäten des Süßen und Bitteren, des Sauren und des Salzigen. Was die Bedeutung der Geschmacksempfindungen im Lebenszusammenhang betrifft, so ist es offenbar, daß sie von Natur aus der Lebensfunktion der Nahrungsaufnahme und damit der Selbsterhaltung dienen. Für die Tiere jedenfalls gilt, daß sie nichts fressen oder trinken, als was ihnen schmeckt, und daß der Geschmack das Signal der Lebenszuträglichkeit bzw. der Lebensnotwendigkeit der Nahrung ist. Beim Menschen liegen die Dinge freilich anders. Die biologische Koppelung zwischen Lebenszuträglichkeit und Geschmackserlebnis ist hier gelockert und wir wissen, daß der Mensch vieles schmackhaft findet und sich einverleibt, was seiner Gesundheit schädlich ist. Wir begegnen hier wiederum der schon wiederholt erwähnten Tatsache, daß beim Menschen die seelischen Vorgänge und Zustände, wenn auch weitgehend biologisch gesteuert, doch nicht mehr streng und ausschließlich in die biologische Thematik der Selbsterhaltung verfugt sind. Beim Tier sind sie — was ja auch in dessen ungleich größerer Instinktbegabung zum Ausdruck kommt — noch ganz auf die Erreichung eines biologischen Optimismus gerichtet. Beim Menschen dagegen haben sie sich teilweise aus der biologischen Thematik gelöst und — bis zu einem gewissen Grade jedenfalls — verselbständigt. Eben dies zeigt sich in den Er-

lebnissen des Geschmacks, die zwar weitgehend, aber nicht mehr ausschließlich Signale der Lebenszuträglichkeit sind, sondern darüber hinaus zu Mitteln des Genusses, des reinen Lustgewinnes werden können, um die sich vor allem die menschliche Kochkunst bemüht.

Dasselbe gilt auch für die *Geruchsempfindungen*, deren Organ ein kleiner, gegen das Dach der Nasenhöhle hin liegender Teil der Nasenschleimhaut ist, in den die Riechzellen eingebettet sind. Auch die Geruchserlebnisse haben ursprünglich »keinen Selbstzweck, sondern den biologischen Sinn etwa der motorischen Annäherung an ein durch sie vermitteltes Nahrungs- oder Begattungsobjekt mit einem daraus entspringenden weiteren instinktmäßig automatisierten Verhalten«.[4] Man denke an den Geschlechtsgeruch bei den Tieren zur Zeit der Brunst. Auch im Sozialverhalten des Menschen können Gerüche in gewissem Grad eine biologisch wirksame Rolle spielen. G. Simmel spricht von den »instinktmäßigen Antipathien und Sympathien, die sich an jene den Menschen umgebende Geruchssphäre haften und z. B. für das Verhältnis zweier auf gemeinsamem Territorium lebenden Rassen oft wirksam werden«.[5] Im übrigen hat sich beim Menschen auch die Bedeutung der Geruchsempfindungen über die rein biologische Funktion hinaus ins Ästhetisch-Genießerische erweitert und zu künstlicher Herstellung unzähliger Düfte des Parfüms geführt.

Die Grundqualitäten der Geruchserlebnisse sind außerordentlich mannigfaltig, im Unterschied zu den Geschmacksempfindungen, die sich auf die vier oben genannten Grundqualitäten zurückführen lassen. Wenn es trotzdem den Anschein hat, daß die tatsächlich erlebten Geschmacksqualitäten unserer Speisen und Getränke weit über die Varianten eben dieser Grundqualitäten hinausgehen, so liegt dies daran, daß nicht alles, was wir als Geschmack ansprechen, auch wirklich Geschmack ist. Vielmehr integrieren sich mit den eigentlichen Geschmacksempfindungen noch mannigfaltige Berührungs-, Temperatur- und vor allem Geruchsempfindungen zu einem einheitlichen Erlebnis. Ein wesentlicher Teil von dem, was man gemeinhin als Geschmack bezeichnet, ist in Wirklichkeit Geruch. Der feinere Unterschied zwischen den verschiedenen Fleischsorten und Weinsorten wird nicht eigentlich geschmeckt, sondern gerochen. Jeder, der Tran zu sich nimmt, kann erfahren, daß der widerwärtige Geschmack verschwindet, wenn man die Nase hinlänglich gut zuhält.

Die niederen Sinne als Organe der Weltorientierung. — Die bisher genannten Bereiche des sinnlichen Bemerkens bzw. die sie vermittelnden Organe bezeichnet man gewöhnlich als »*niedere Sinne*«. Damit ist zunächst kein

[4] E. Kretschmer, Medizin. Psychologie, 5. Aufl., S. 18 f.

[5] G. Simmel, Soziologie, 1922, S. 489

Werturteil ausgesprochen, sondern lediglich ein Hinweis auf die Entwicklungsfolge gegeben. Wenn im voll ausgereiften menschlichen Seelenleben die Welt, deren wir inne sind und in der wir uns orientieren, vorwiegend eine gehörte und vor allem gesehene Welt ist, so ist das lediglich das Spätprodukt einer langen Entwicklung. Der Aufbau der Wahrnehmungswelt beginnt entwicklungsgeschichtlich mit den niederen Sinnen. Das gilt sowohl für die Entwicklung des Einzelmenschen als auch für die Reihe der Entwicklungsstufen, die durch die einzelnen Lebewesen dargestellt wird. Die Orientierung in der Umwelt – im Sinne der biologisch notwendigen Reaktionen – wird zu Beginn der einzelmenschlichen Entwicklung geleistet von den niederen Sinnen. Es war schon davon die Rede, daß dabei die Tasterlebnisse eine besondere Rolle spielen. Sie sind es, durch die der Säugling die Reizgestalt der Brustwarze oder des Gummisaugers erfaßt. Es sind ferner Erlebnisse des Geruchs- und des Geschmacksinns, auf Grund derer er Nahrung aufnimmt oder ablehnt – dies alles lange, bevor er sich optisch oder akustisch zu orientieren vermag. Über das Säuglingsstadium hinaus erobert sich das Kleinkind die Welt zunächst im hantierenden Umgehen, wobei es die Druck- und Berührungsempfindungen im Zusammenwirken mit den kinästhetischen sind, durch die sich im Erleben des Kindes bestimmte Gestalten aus der Fülle der einströmenden Reize ausgliedern. Natürlich hilft dabei auch das Auge mit. Aber das, als was sich die Dinge dem kindlichen Erleben darbieten, wird weniger bestimmt durch ihr Aussehen, sondern in erster Linie durch das, was man mit ihnen machen kann. Und um dessen inne zu werden, bedarf es wesentlich der Mitwirkung des Drucksinnes in Zusammenarbeit mit dem kinästhetischen.

Die biologische Bedeutung, die den niederen Sinnen zukommt, zeigt sich vor allem bei den Tieren und zwar sowohl in der Differenziertheit, mit der diese Sinne funktionieren, als auch in der Leistung, die sie vollbringen. Die Organe niederer Tiere, etwa die Arme der Seeanemonen, die Füßchen der Seesterne, die Haut der Seeigel, die Fangarme der Tintenfische sowie die Tastorgane der Krebse und Insekten stehen im engsten Zusammenhang mit der Nahrungsaufnahme und dienen der mechanischen und überdies auch chemischen Prüfung der Gegenstände.[6] Dabei ist auch beim Tier das Tasten ein Vorgang, bei dem sich Berührungsempfindungen und solche kinästhetischer Art zu einer Orientierungsleistung verbindet, indem durch ihr Zusammenspiel dem Tier die Reizgestalten der Umwelt erschlossen und vermittelt werden.

Für die lebenswichtige Bedeutung des Geruchssinns bei Tieren ist das schönste Beispiel immer noch der Versuch von Henri Fabre mit Schmetterlingen. »Die Männchen fanden dabei – vom Duft geleitet – ihren Weg

[6] Vgl. F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere 1938, S. 86

zum duftenden Weibchen aus einem Wald auf mehrere Kilometer Entfernung und zwar quer durch die Stadt Paris, die bekanntlich eine beträchtliche Menge und Mannigfaltigkeit von Gerüchen ausströmt.«[7] Dergleichen Beispiele für die Orientierung durch den Geruchssinn gibt es viele, besonders unter den Tieren, die sich animalisch ernähren. »Der Rabe riecht schon in großer Entfernung die Tierleiche, selbst wenn sie von Schnee bedeckt ist... Das Raubtier wittert Beute und Feind und folgt seiner Spur wie der seiner Artgenossen.«[8] Die Feinheit des Geruchssinns der Hunde ist allgemein bekannt. »Die Hunde sehen und hören, aber die eigentlichen Entscheidungen in der Orientierung werden auf Grund der Geruchswahrnehmung getroffen. Uexküll meint, daß die Treue des Hundes an sein Haus und seinen Herrn eine Bindung an gewisse Düfte darstellt.«[9] Bekannt sind auch die Untersuchungen von v. Frisch »Aus dem Leben der Bienen« (1931), die unter anderem zeigen, mit welcher Feinheit der Geruchssinn der Bienen arbeitet und welche Leistung in der Orientierung er vollbringt.[10]

Wenn der Grund, weshalb die bisher genannten Sinnesbereiche als »niedere« bezeichnet werden, in der Tatsache liegt, daß sie auf den niederen Entwicklungsstufen eine so entscheidende Rolle für Weltinnewerden und Weltorientierung spielen, so erweist sich das Recht, sie entwicklungsgeschichtlich vor die »höheren« Sinne des Hörens und Sehens zu stellen, auch noch in folgendem Umstand.

Die Entwicklung verläuft in der Richtung einer fortschreitenden Differenzierung. Wie schon früher gesagt (S. 34), zeigt sich diese Differenzierung in der Entwicklung des seelischen Funktionskreises u. a. darin, daß das Suchen, das Bemerken, seine Spiegelung in Anmutungserlebnissen und das daraus resultierende Verhalten zunächst eine wenig gegliederte, d. h. in der Besonderheit ihrer Glieder noch wenig voneinander abgehobene und auseinandergezogene Ganzheit bilden. Erst im Laufe der Entwicklung gliedert sich diese verhältnismäßig ungeschiedene Einheit nach deutlich unterscheidbaren Teilen aus, wobei das Erleben vor den Hintergrund eines zweipoligen Schemas tritt, nämlich den Horizont der Umwelt, der wir gegenüberstehen und der wir als einem anderen begegnen, und dem Pol der eigenen Erlebnismitte, aus der heraus wir leben. Erst allmählich vollzieht sich eine Differenzierung von Innen- und Außenbereich des Erlebens in deutlicher Abgehobenheit voneinander. Diese Abgehobenheit ist nun in den durch die niederen Sinne gegebenen Inhalten des Bemerkens in viel

[7] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 82
[8] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 102
[9] F. J. J. Buytendijk, a. a. O., S. 104
[10] Vgl. im übrigen F. Hempelmann, Tierpsychologie, 1926

geringerem Grade vorhanden als beim Hören und Sehen. Besonders gilt dies für die Schmerzempfindung. Man hat früher viel diskutiert, ob der Hautschmerz ein Gefühl oder eine Empfindung sei. C. Stumpf hat diese Frage zu lösen versucht durch die Anerkennung einer besonderen Art von Erlebnissen, die sog. *Gefühlsempfindungen*, zu denen er nicht nur den Hautschmerz, sondern auch den Kitzel, das Jucken, die physische Wollust u. ä. zählt. Man kann von solchen Gefühlsempfindungen sprechen, wenn man sich darüber im klaren ist, daß es sich um Sinneserlebnisse handelt, bei denen eine klare und eindeutige Trennung zwischen Innenbereich und Außenbereich des Erlebens noch nicht gegeben ist, also ein eigener Zustand und etwas Gegenständliches in einem noch nicht deutlich trennbaren Ineinander erlebt werden. Dies ist der Fall nicht nur beim Hautschmerz, sondern gilt auch für die Temperatur-, die Druck-, die Geschmacks- und die Geruchserlebnisse. Wir bemerken in den Temperaturempfindungen, daß »es« kalt ist; indem wir uns so ausdrücken, wird darauf hingewiesen, daß es sich um ein Weltinnewerden handelt. Aber zugleich ist dieses »kalt« mein eigener Zustand. Wenn ferner beim Tasten die Berührungsempfindungen der Mithilfe der kinästhetischen bedürfen, so liegt auch hier eine Koppelung zwischen objektivem Gegenstand und subjektivem Zustand vor. Ähnlich ist es bei Geschmacks- und Geruchsempfindungen. »Es« schmeckt salzig oder »es« riecht brenzlich. Aber dieses »es« ist für unser Erleben gar nicht in jener gegenständlichen Distanz gegeben, wie das, was wir hören oder sehen. Natürlich sind auch die Farben, Helligkeiten und Formen, die Töne und Geräusche nicht nur als Inhalte des Weltinnewerdens, sondern auch im Spiegel subjektiver Anmutungen gegeben, wie wir überhaupt kein Weltinnewerden vollziehen, ohne daß es sich in wenn auch noch so schattenhaft verblassenden Anmutungsqualitäten spiegeln würde. Aber was den hier festgestellten Unterschied ausmacht, ist dies: für unser voll entwickeltes Erleben ist beim Hören und Sehen das, was wir bemerken, als Inhalt der Welt viel weniger durch subjektive Zuständlichkeiten vermittelt, als es bei den sogenannten niederen Empfindungen der Fall ist. Diese stellen also hinsichtlich der Differenzierung des Erlebens nach Subjekt und Objekt, nach Innen- und Außenbereich einen entwicklungsgeschichtlich früheren Typus dar.

C) Die höheren Sinnesbereiche

Damit ist nun schon das gemeinsame phänomenologische Merkmal der höheren Sinne angedeutet. Das, was sie dem Weltinnewerden vermitteln, ist in einer von der eigenen Zuständlichkeit deutlich abgehobenen *Gegenständlichkeit* gegeben, in einem Abstand, der weit über den Nahraum des eigenen Leibes hinausgreift. Hören und Sehen sind Fernsinne, in ihnen

erschließt sich die Welt als Fernraum. Damit erfüllen sie eine besondere Funktion im Zusammenhang des Lebens. Sie dienen der Orientierung gleichsam in Vorwegnahme der möglichen unmittelbaren Begegnung. So sucht der Pfadfinder den Feind etwa in der Ferne zu erspähen oder an Geräuschen zu erkennen. Aber Auge und Ohr haben, jedenfalls für den Menschen, nicht nur eine lebensdienliche Funktion, die über den Leistungsradius der Nahsinne weit hinausreicht und den Fernraum der konkreten Lebenslage erschließt. Sie sind höhere Sinne auch insofern, als uns durch sie auch die Welt des *Geistigen* vermittelt wird. Das gesprochene Wort sowie Gesang und Musik werden durch das Gehör vermittelt, das geschriebene Wort und die Ästhetik der Form durch den Gesichtssinn. Dieser höhere Rang der Fernsinne deutet sich auch an in der ungleich höheren Kompliziertheit ihrer Organe und der erheblich größeren Differenziertheit der durch sie vermittelten Sinnesqualitäten.

Der Gehörsinn. – Das Ohr ist ein äußerst mannigfach gegliedertes Organ. Es besteht aus dem äußeren Ohr mit der Ohrmuschel und dem äußeren Gehörgang, der sich bis zum Trommelfell erstreckt, ferner aus dem Mittelohr mit den dazugehörigen Gehörknöchelchen, dem Hammer, Amboß und Steigbügel und schließlich dem Innenohr, das Schnecke, Bogengänge und Säckchen enthält. Im Inneren der Schnecke ist eine feine Membran (Basiliarmembran) ausgespannt, die aus ca. 20 000 elastischen Fasern verschiedener Länge besteht. Nach der von Helmholtz aufgestellten Theorie ist jede dieser Fasern auf eine bestimmte Schwingung abgestimmt und läßt sich daher durch Resonanz zum Mitschwingen bringen, wenn eine entsprechende Welle das Innenohr trifft. Diese Schwingung veranlaßt eine Nervenerregung, die an das Großhirn weitergeleitet wird und durch dessen Vermittlung die spezifische Gehörsempfindung hervorruft.
Die durch das Ohr gegebenen Erlebnisinhalte sind entweder *Geräusche* (Kratzen, Donnern, Knallen, Knirschen, Krachen, Klirren usw.) oder *Töne.* Physikalisch beruht dieser Unterschied auf der Zusammensetzung der Schwingungen und ihrer Dauer. Die den Tönen zugrunde liegenden Luftschwingungen sind periodisch, die der Geräusche unperiodisch. Sowohl Töne als auch Geräusche sind verschieden hinsichtlich ihrer Höhe (bestimmt durch die Frequenz der Luftschwingungen), ihrer Stärke (abhängig von der Amplitude der Schwingungen) und ihrer Klangfarbe, die auf der Art und Zahl der mit dem Grundton mitschwingenden Obertöne beruht. So ist die Klangfarbe der menschlichen Stimme verschieden von derjenigen der Geige, des Klaviers, der Flöte usw. und in sich selbst wieder verschieden als Sopran, Alt, Tenor und Baß. Die Differenzierungen der Töne, die Frage ihrer Konsonanz (Verschmelzung) und Dissonanz sowohl hinsichtlich ihrer Phänomenologie als auch ihrer Erklärung sind komplizierte

Probleme, mit denen sich das Spezialgebiet der Tonpsychologie beschäftigt. Im Rahmen unserer Darstellung interessiert vor allem die Funktion der Gehörsempfindungen im Lebenszusammenhang. Es wurde schon gesagt, daß auch das akustisch Bemerkte der Orientierung im Lebensraum dient und steuernd auf das Verhalten des beseelten Lebewesens wirkt. Es hat *Signalcharakter* ebenso wie das durch die niederen Sinne vermittelte, jedoch in einem weiter ausgedehnten Lebensraum. Das gilt mit Ausschließlichkeit für die Geräusche. Sie dienen dem Sich-zurecht-finden im Nahraum und Fernraum sowohl beim Menschen als auch bei den Tieren. Dabei wirkt die durch die Natur getroffene Einrichtung des *Doppelohrs* zweckvoll als Signalement der Richtung, in der das Gehörte liegt. Diese wird dem Erleben dadurch angezeigt, daß die Schallwellen auf die beiden Gehörsorgane mit einer minimalen Zeitdifferenz auftreffen.

Wenn nun die Geräusche in solcher Weise der Orientierung im Lebensraum dienen, so haben die Töne über diese biologische Funktion hinaus noch eine *soziologische.* Sie dienen der Kommunikation mit Wesen gleicher Art, sie stiften im Lebenszusammenhang eine Beziehung des Miteinanderseins. Das erweist sich schon in den Warn- und Lockrufen der Tiere. Beim Menschen ist es dann die artikulierte *Sprache,* die als Mittel der sozialen Kommunikation wirksam wird; und zwar nicht nur als Verlautbarung eines gedanklichen Inhaltes durch die Lautgebilde der Wörter, sondern auch durch die individuelle Art der Intonation und Artikulation. So reagiert das Kleinkind auf den begütigenden oder befehlenden Ton der Mutter lange, bevor es die Bedeutung der einzelnen Wörter versteht. Wenn nun gesagt wurde, daß es die von den Geräuschen zu unterscheidenden Töne sind, die eine soziologische Funktion besitzen und eine Beziehung des Miteinanderseins stiften, und wenn andrerseits gerade die Sprache die Mittlerin des menschlichen Miteinanderseins ist, so muß auch die soziale Kommunikation der menschlichen Sprache auf ihrem Tongehalt beruhen. Ein solcher Tongehalt liegt tatsächlich in den Vokalen. Tonpsychologische Untersuchungen haben ergeben, daß in den Vokalen, und zwar auch in den gesprochenen, etwas Tonähnliches enthalten ist, wobei das »U« am tiefsten, das »I« am höchsten klingt.[11] Am deutlichsten kommt die Tonigkeit der Sprache zur Wirkung im Gesang, bei dem ja die Vokale gegenüber den Geräuschen der Konsonanten hervorgehoben werden. Gerade der Gesang aber hat eine kommunikative Funktion, er stiftet eine Verbindung des Miteinanderseins. Allein aus der soziologischen Funktion des Gehörs ist es übrigens zu verstehen, daß ertaubte Menschen zu Mißtrauen und Gereiztheit neigen. Sie leiden darunter, aus dem wesentlich durch das Gehör vermittelten sozialen Verband ausgeschlossen zu sein.

[11] H. Rohracher, Einführung in die Psychologie, 1958, S. 284

Der Gesichtssinn. — Wenn sich somit im Hinblick auf die bisher erörterten Sinne sagen läßt, daß bei den niederen — dem Temperatur-, Schmerz-, Tast-, Geruchs- und Geschmacksinn — der subjektive Erlebnisträger sich selbst in der Form von Zuständlichkeit miterlebt, also noch keine strenge und eindeutige Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innenbereich und Außenbereich des Erlebens erfahren wird, dann aber im Hören der Stimme das Du als Inhalt der Sphäre des Draußen zur Begegnung kommt, so ist es schließlich der *Gesichtssinn*, durch den die Umwelt als »es« in der Form reiner Gegenständlichkeit erschlossen wird. Das Auge ist der *gegenständlichste* der Sinne, er vermittelt uns eine objektivierte Welt, in die die Erfahrungen der übrigen Sinne nachträglich hineinkomponiert und eingeordnet werden.

Und wenn es als Eigentümlichkeit des Menschen gelten muß, die Welt, in der er lebt, in der Form mannigfachst gegliederter Gegenständlichkeiten gegenüber zu haben, so ist gerade er wie kein anderes beseelte Lebewesen ein Augenwesen. Die Fülle der Welt ist ihm vor allem durch das Auge erschlossen; das Auge ist für ihn das wichtigste Führungsorgan bei seiner Orientierung innerhalb des Lebensraumes. Und dies von jener Zeit seiner Entwicklung an, da er anfängt, sich aufzurichten und mit erhobenem Haupt, aufrechtem Gang und freigelegten Händen der Welt gegenüberzustehen. Jetzt erst erschließt sich der Raum als Dimension der Welt mit dem, was in ihr enthalten ist, und dies in einer Weite, hinter der auch der Fernsinn des Ohres zurückbleibt. Jetzt erst, in der aufgerichteten menschlichen Gestalt, erhält auch das Auge seinen beherrschenden Platz in der Ordnung des Unten und Oben, in der es dem Gehirn am nächsten liegt.[12] Wenn wir versuchen, uns einzufühlen in jene Menschen, die den Gesichtssinn verloren oder nie besessen haben, dann wird es klar, wie mit einem Schlag eine Welt erlischt, die den Glücklicheren, die sehen können, erschlossen ist: die Welt der Farben und Formen, des Himmels und der Erde, des Vordergrunds und der Ferne bis hin zu jenem Horizont, an dem Himmel und Erde sich berühren. Und wenn der Mensch »*Überblick*« zu gewinnen sucht über die Welt und wesentlich in diesem »Überblick« lebt, so enthält schon der Begriff »Überblick« den Hinweis, daß die menschliche Welt vorwiegend eine gesehene ist. Was Welt ist, ist dem voll entwickelten Menschen vor allem durch das repräsentiert, was er sieht. Und so kommt es, daß auch unser vorstellendes, von den Sinnen entbundenes Vergegenwärtigen der Welt wesentlich vom Typus des Gesehenen ist. Wir sprechen vom Raum unserer Vorstellungen. Desgleichen ist die Welt unserer Gedanken nach Analogie des Gesehenen aufgebaut. Wir symbolisieren

[12] Vgl. hierzu die gedankenreichen Ausführungen von A. Vetter, Natur und Person, Umriß einer Anthropognomik, 1949

Umfang und Inhalt der Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis durch räumliche Schemata von Kreisen, wir sprechen vom geistigen Gesichtsfeld und vom geistigen Horizont. Zwischen menschlichem Sehen und Denken besteht also eine besondere Art der Gemeinsamkeit, eine gegenseitige Entsprechung. Freilich muß hinzugefügt werden, daß es das Sehen von Formen ist, zu dem das Denken in Analogie steht, während das Sehen von Farben – wovon noch zu reden sein wird – zu den Gefühlserlebnissen in einem engen inneren Bezug steht. – Soviel über die Bedeutung des Gesichtssinnes im menschlichen Lebenszusammenhang.

Über das Wunderwerk, das die Natur im menschlichen Auge geschaffen hat, über die Einzelheiten seiner beweglichen Lage in der Augenhöhle, seines Schutzes durch die Augenlider, seines Aufbaus aus der weißen Lederhaut, der durchsichtigen Hornhaut, der Pupille, der Linse, dem Glaskörper und der Netzhaut sowie über die Funktion aller dieser Teile in der Gesamtleistung des Sehens geben die Lehrbücher der Physiologie und der physiologischen Psychologie hinreichend Auskunft. Hier sei nur an das Wichtigste erinnert.

Das eigentliche lichtempfindliche Organ, das unserem Erleben die Außenwelt als gesehen vermittelt, ist die *Netzhaut*, in die sich der Sehnerv nach seinem Eintritt in das Innere des Auges an dessen Hintergrund ausfächert und von der aus die durch die Lichtstrahlen hervorgerufenen Erregungen durch den Sehnerv zum Großhirn weitergeleitet werden, um so als Lichtempfindungen dem Erleben vermittelt zu werden. Die Netzhaut besteht aus verschiedenen Schichten. Ihre oberste wird von palisadenartig dicht nebeneinander stehenden und äußerst feinen *Stäbchen* und *Zapfen* gebildet. Sie sind die eigentlichen Empfänger und Vermittler der Lichtreize. Dabei ist die Lichtempfindlichkeit der Netzhaut und damit die Deutlichkeit des Sehens nicht an allen Stellen gleich. Am größten ist sie auf der sogenannten *Zentralgrube* (fovea centralis), die im Hintergrund des Auges etwa vier Millimeter neben dem Eintritt des Sehnervs in das Augeninnere liegt; sie nimmt von hier aus bis zum Rande der Netzhaut immer mehr ab, so daß wir dort weder Farben noch Formen gut unterscheiden können. Dies ist der Grund, weshalb wir, wenn wir einen Gegenstand »ins Auge fassen«, die Augäpfel so drehen, daß sein Bild auf eben diese Stelle des deutlichsten Sehens trifft.

Versuchen wir nun an dem, was wir mit Hilfe des Gesichtssinnes bemerken, in derselben Weise wie bei den übrigen Sinnesgebieten verschiedene Qualitäten aufzuweisen, so ist es die Mannigfaltigkeit der *Farben*, durch die die Inhalte des sehend Bemerkten getragen und konturiert werden. Denn auch das, was wir – im Unterschied von den Farben – als Formen bezeichnen, wird in seinen Umrißlinien immer nur durch die Farben konturiert und herausgehoben.

Für den Farbentüchtigen gliedern sich die Gesichtsempfindungen in zwei Hauptarten, die farblosen Lichter (Helligkeitsabstufungen), auch neutrale oder *tonfreie* Farben genannt, die zwischen dem tiefsten Schwarz und dem blendendsten Weiß in vielen Übergängen liegen und sich in einer geraden Linie ordnen lassen, und andrerseits die *bunten Farben*, unter denen man vier Urfarben unterscheidet: gelb, rot, blau und grün. Die für die bunten Farben empfindlichen Organe der Netzhaut sind die Zapfen, die sich fast nur in der Zentralgrube befinden, die für die tonfreien Farben empfindlichen die Stäbchen, die die Netzhautperipherie beherrschen.

Die physiologische Psychologie hat über die Farbempfindungen eine Reihe wertvoller Erkenntnisse erarbeitet. Sie hat gezeigt, daß – rein phänomenologisch genommen – die Farben in einer erstaunlich geschlossenen Ordnung stehen, die sich in einer *Doppelpyramide* darstellen läßt. (Vgl. Abb. 6) Auf dem Viereck der Basis liegen die vier bunten Urfarben, zwischen ihnen alle übrigen bunten Farben, und zwar so, daß man in allmählichen Übergängen nach dem Gesetz der Ähnlichkeit von rot über orange zu gelb, von gelb zu grün, von grün zu blau und von blau über violett zu rot gelangt. An den Ecken der vier Grundfarben finden immer Richtungsänderungen statt. Geht man von rot aus in der Richtung über orange nach gelb, dann läßt sich dieser Weg durch eine gerade Linie veranschaulichen. Denn alle Farben dieser Reihe haben Ähnlichkeit mit rot und gelb, und zwar so, daß die Rötlichkeit beständig ab-, die Gelblichkeit beständig zunimmt. Geht man nun über gelb hinaus, so tritt eine Richtungsänderung insofern ein, als die bisherige Ähnlichkeit mit rot verschwindet und an ihre Stelle eine zunehmende Ähnlichkeit mit grün tritt. Die Farbnuancen zwischen gelb und grün liegen wiederum auf einer Geraden: die Ähnlichkeit mit gelb nimmt ab, die mit grün nimmt zu. Von grün zu blau tritt dann wieder eine Richtungsänderung ein: die Ähnlichkeit mit gelb ist verschwunden, es besteht nur mehr die mit grün, die aber fortschreitend hinter der mit blau zurücktritt. Analoges gilt für den Weg von blau über violett zu rot: die Ähnlichkeit mit grün ist verschwunden, es besteht nur mehr die mit blau, die aber zunehmend hinter der mit rot zurücktritt, womit wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt sind. Auf diese Weise ist eine Ordnung der bunten Farben auf einem Viereck *(Farbenviereck)* gewonnen.

Den Mittelpunkt dieses Vierecks schneidend verläuft die vertikale Linie der tonfreien oder neutralen Farben, die zwischen weiß und schwarz liegen. Damit ist eine Doppelpyramide gegeben, deren Grundfläche jedoch nicht im rechten Winkel zur Vertikalachse liegt, sondern in *der* Weise etwas geneigt ist, daß gelb dem weiß – entsprechend seinem größeren Helligkeitsgrad – näher liegt als blau. In den Körper dieser Doppelpyramide lassen sich alle überhaupt möglichen Farben einordnen. Die Buntheit

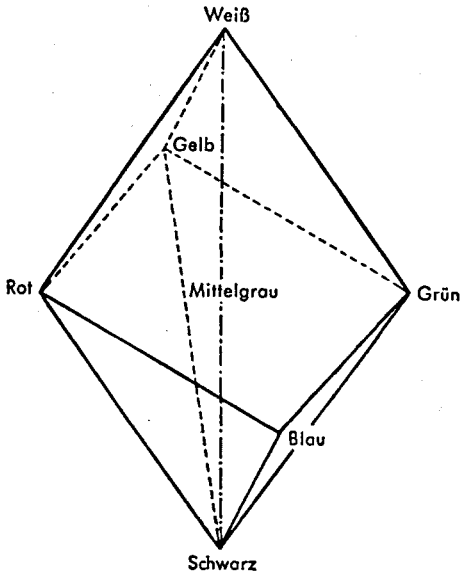

Abb. 6

der Farben kann ja viele Nuancen annehmen: es gibt ein intensives und ein blasses rot. Je weniger intensiv, je blasser eine bunte Farbe ist, desto mehr nähert sie sich der Linie der tonfreien Farben. So stehen also die Farben in einer Ordnung, die ein Maximum an systematischer Geschlossenheit darstellt.

Sie ist auf rein phänomenologischem Wege gewonnen. Um so bemerkenswerter ist es, daß die Gegenüberstellung von schwarz-weiß, blau-gelb und rot-grün, zu der die phänomenologische Anordnung führt, einer wechselseitigen Zusammengehörigkeit der Farben entspricht, auf die gewisse Erfahrungen hinweisen.

Betrachtet man ein auf grauem Grunde liegendes rotes Quadrat einige Minuten lang, dann erscheint, wenn man es entfernt und auf dieselbe Stelle des grauen Grundes blickt, in kurzer Zeit die Fläche des roten Quadrates in grüner Färbung. Das Umgekehrte tritt ein, wenn man zuerst ein grünes Quadrat ansieht. Man nennt diese Erscheinung das *negative Nachbild.* In entsprechender Weise lösen schwarz und weiß, gelb und blau sowie alle Zwischennuancen negative Nachbilder aus. Die Farben, die sich im Nachbild paarweise auslösen und als wechselseitig zusammengehörig erweisen, nennt man *Kontrastfarben.*

Nun tritt aber das Kontrastphänomen nicht nur im zeitlichen Nacheinander auf *(Sukzessivkontrast)*, sondern auch im zeitlichen Nebeneinander *(Simultankontrast)*. Genau so, wie nach der Darbietung einer Farbe die Kontrastfarbe erscheint, geschieht es auch schon zu der Zeit, in der die objektiven Farbreize die Netzhaut treffen, allerdings nicht auf derselben, sondern auf den unmittelbar benachbarten Netzhautstellen. Legt man auf eine grüne Unterlage einen aus grauer Pappe ausgeschnittenen Ring und breitet man darüber ein transparentes Seidenpapier, dann erscheint der Ring rötlich gefärbt. Entsprechend wird ein grauer Ring auf weißer Unterlage verdunkelt, während er auf schwarzer Unterlage aufgehellt erscheint. Der Simultankontrast ist nun nicht – wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte – eine Beeinträchtigung unseres Sehens, sondern er unterstützt es gerade in hohem Maße. Es kommt ihm eine besondere Bedeutung für die Konturierung des Gesehenen zu. Ohne ihn wären alle unsere Gesichtswahrnehmungen verschwommen. »Infolge der verschiedensten Unregelmäßigkeiten der Medien, durch die die Lichtstrahlen beim Eintritt in unser Auge gebrochen werden, entsteht auf der Netzhaut eine sehr unscharfe Abbildung des äußeren Gegenstandes, der auch nur ein Gesichtsbild mit sehr ungenauen Umrissen entsprechen könnte. Durch den Simultankontrast werden nun die schwächeren, über das wahre Bild hinausreichenden Verzeichnungen mehr oder weniger aufgehoben.«[13]
Freilich haben die Farben für das Erleben nicht nur die Bedeutung, daß sie die Formen konturieren und somit der gegenständlichen Aufgliederung der gesehenen Welt und der Orientierung in ihr dienen. Wir wissen, daß sie auch eine hervorragende *Gefühlswirkung* ausüben, worüber Goethe in seiner Farbenlehre Wichtiges ausgesagt hat. So wirkt das Rot erregend, Blau dagegen beruhigend. Wenn wir von der Helligkeit der Heiterkeit und der Lichtlosigkeit, dem Dunkel der Trauer gesprochen haben, so ist damit schon die Gefühlsvalenz der Helligkeitsgrade angedeutet. Wenn also gesagt wurde, das Auge erschließe dem Menschen die Welt in ihrer Gegenständlichkeit, es sei der objektivste, gegenständlichste Sinn, und wenn es die Farben sind, die einerseits eben diese Gegenständlichkeit konturieren, andrerseits aber auch endothyme Zuständlichkeiten hervorrufen, so stellen die Farbempfindungen seelische Vorgänge dar, die sowohl nach der Seite der Subjektivität als auch nach der objektiven Gegenständlichkeit weisen. Dem entspricht auch die Tatsache, daß man *Form-* und *Farbseher* unterscheidet. Die Farbseher, die in der Welt des Gesehenen vor allem auf die Farbigkeit ansprechen, sind Menschen, die stark aus Stimmungen und Gefühlen heraus leben, die Formseher dagegen solche, die die Welt vorwiegend im Abstand der objektiven Gegenständlichkeit auffassen.

[13] J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, 1931, S. 23

So viel über die Farbempfindungen. Sie sind die unerläßliche Grundlage für die Möglichkeit des Sehens, die notwendigen Voraussetzungen für die Abbildung der Außenwelt in unserem Erleben. Diese Abbildung entsteht auf der Netzhaut ähnlich wie bei einem photographischen Apparat. Die Lichtstrahlen, aus deren Mannigfaltigkeit sich das Bild des Bemerkten aufbaut, werden nach den physikalischen Gesetzen des Strahlengangs durch die Linse des Auges, die der Glaslinse des optischen Gerätes entspricht, auf die Netzhaut im Augenhintergrund projiziert, wobei die Scharfeinstellung, die beim photographischen Apparat durch Veränderung der Entfernung der Linse vom lichtempfindlichen Film erfolgt, durch die von den Ziliarmuskeln besorgte Krümmung oder Abflachung der Doppellinse des Auges geleistet wird *(Akkommodation)*.

Die Analogie, die zwischen der Funktion des Auges und der des photographischen Apparates besteht, weist übrigens auf eine merkwürdige Tatsache hin. Wir wissen, daß das Bild auf der Mattscheibe auf dem Kopf steht. Genau so ist es auf der Netzhaut. Stehen wir einem Menschen gegenüber, so liegen seine Füße auf unserer Netzhaut unserem Scheitel, sein Scheitel dagegen unseren Füßen näher. Und doch urteilen wir hinsichtlich der vertikalen Lageordnung richtig, d. h. wir sehen den Scheitel des Partners in der Höhe unseres eigenen; entsprechendes gilt für seine Füße. Wir sehen ihn also aufrecht stehend, obwohl sein Bild auf unserer Netzhaut auf dem Kopfe steht. Die Erklärung kann nur darin gefunden werden, daß für die räumliche Einordnung nach den Richtungen von oben und unten nicht die tatsächliche Lage des Netzhautbildes in unserem Auge entscheidend ist, sondern daß wir sie der Erfahrung über die Richtung der *Schwerkraft* entnehmen, also auf Grund von Bewegungs- und Lageempfindungen gewinnen. Teilen wir den Netzhautbereich des deutlichsten Sehens in eine obere und untere Hälfte, dann belehrt uns die Erfahrung, daß das, was sich von einem Gegenstand, etwa einem Stab, auf der oberen Netzhauthälfte abbildet, in der Richtung der Schwerkraft nach unten, das andere dagegen in der Gegenrichtung gelegen ist. Die Stellen der oberen Netzhauthälfte haben also für unsere Orientierung im Raum den Raumwert des unten, die unteren den des oben.

Versuche des Amerikaners Stratton zeigen, daß diese Raumwerte der Netzhaut nicht von vorneherein und ein für allemal festgelegt sind, sondern von der Erfahrung eben der Schwerkraft abhängen und durch Erfahrung wieder verändert werden können. Stratton trug tagelang vor den Augen ein Prismensystem, durch das das Bild auf der Netzhaut um 180 Grad in der Vertikalen gedreht wurde. Der Erfolg war, daß ihm zunächst alles auf dem Kopf zu stehen schien. Nach einigen Tagen dagegen sah er die Dinge wieder normal. Dies beruhte offenbar darauf, daß eine Umnotierung der Netzhautstellen eintrat. Beim Aufsetzen der Brille bestanden noch die

alten, durch Erfahrung festgelegten Netzhautraumwerte. Was die obere Hälfte seiner Netzhaut traf, lag für seine Raumauffassung in der Richtung der Schwerkraft und umgekehrt. Weil die Brille aber alles um 180 Grad drehte, sah er die Dinge auf dem Kopfe stehen. In den folgenden Tagen jedoch – er setzte die Brille auch nachts nicht ab – notierte sich seine Netzhaut um, er machte die Erfahrung, daß jetzt *der* Teil der gesehenen Dinge, der sich auf der oberen Netzhauthälfte abbildete, nicht mehr wie früher in der Richtung der Schwerkraft zur Erde hin, sondern in der Gegenrichtung gelegen war. Sobald er dies gelernt hatte, sobald also seine Netzhaut umnotiert war, sah er mit der Brille die Dinge wieder aufrecht. Und als er sie wieder abnahm, war eine neue Umgewöhnung nötig.[14]

Das Beispiel des photographischen Apparates, an dem die Funktion des Auges bisher verdeutlicht wurde, lenkt die Aufmerksamkeit noch auf einen anderen wichtigen Sachverhalt des Sehens. Wir sehen mit zwei Augen, von denen jedes einem photographischen Apparat gleicht und also ein eigenes Netzhautbild der Gegenstände hat. Dennoch erleben wir immer nur *ein* Bild dieser Gegenstände. Die beiden Augen des Menschen sind also in Beziehung auf ihre Wirksamkeit zunächst als die Auseinanderlegung eines einzigen Auges zu betrachten. Man kann sich die Flächen der beiden Netzhäute so aufeinandergelegt denken, daß die rechte Seite der rechten Netzhaut auf die rechte der linken zu liegen kommt. Die sich dann deckenden Netzhautpunkte vereinigen sich in ihrer Wirkung, sie vermitteln, gleichzeitig angeregt, unserem Erleben nur ein einfaches Bild. Zu erklären ist dies offenbar aus der Zusammenarbeit zwischen Tast- und Gesichtssinn: wir fixieren eine Nadelspitze und erfahren durch die Berührung mit dem Finger, daß es nur *eine* Spitze ist. Die Zweiheit der Netzhautbilder kommt uns also gar nicht zum Bewußtsein. Man nennt die Stellen der beiden Netzhäute, die in solcher Weise einander zugeordnet sind, *identische* oder *korrespondierende Netzhautpunkte.* Identisch sind sowohl die Mittelpunkte der Zentralgruben als auch die Stellen, die nach links und rechts, nach oben und unten gleich weit von diesen Mittelpunkten entfernt sind. Alle übrigen Stellen der beiden Netzhäute, die nicht in dieser Weise einander korrespondieren, nennt man »*disparat*«. Sie sind *querdisparat*, wenn sie zwar auf derselben Horizontallinie, aber verschieden weit nach rechts oder links von der Mitte der Zentralgrube liegen. »*Längsdisparat*« nennt man sie dann, wenn sie den gleichen Breitenabstand, aber

[14] Neuerdings wurde durch sehr mühevolle Experimente, die I. Kohler und H. Marte mit Hilfe eines Umkehrspiegels anstellten, die Tatsache endgültig gesichert, daß es keine unveränderlichen Raumwerte gibt und die Bestimmung des »oben« und »unten« auf Grund jener Organe erfolgt, die uns die Wirkung der Schwerkraft vermitteln. Vgl. H. Rohracher, Einführung i. d. Psych. 1958, S. 116.

einen verschieden großen Abstand von der Mitte der Zentralgrube haben. Um mit beiden Augen einfach zu sehen, richten wir unwillkürlich die beiden Sehachsen in *der* Weise auf den Gegenstand, daß dessen Abbild in beiden Augen auf identische, korrespondierende Netzhautpunkte fällt. Man nennt diese Einstellung der Augen *Konvergenz*, die bei nahen Gegenständen groß ist und mit der Entfernung der Gegenstände immer mehr abnimmt.
Fixiert man nun einen Punkt, indem man die beiden Augen konvergiert, d. h. in jene Einstellung bringt, bei der das Abbild jenes Punktes auf die identischen Mittelpunkte der beiden Zentralgruben fällt, dann fällt die Abbildung eines weiter entfernten Punktes auf disparate Netzhautstellen und er müßte doppelt gesehen werden. Dasselbe gilt für jeden vor dem fixierten gelegenen Punkt. Bei einer bestimmten Einstellung (Konvergenz) der Sehachsen ist es also immer nur eine bestimmte Reihe von Punkten, die sich auf identischen Netzhautstellen abbilden und daher einfach erscheinen. Den geometrischen Ort dieser Punkte nennt man den *Horopter*; und *Kernfläche* – nach Hering – jene Fläche, in der alle diejenigen Objekte erscheinen, die sich bei der Augeneinstellung auf einen bestimmten Punkt auf identischen Netzhautstellen abbilden. Alle außerhalb der für eine bestimmte Konvergenz gegebenen Kernfläche gelegenen Punkte der gesehenen Außenwelt fallen auf nichtidentische, disparate Punkte der beiden Netzhautflächen und müßten, streng genommen, doppelt gesehen werden. Gewöhnlich geschieht dies aber nicht, d. h. es kommt uns nicht zum Bewußtsein. Nur wenn wir unsere Aufmerksamkeit eigens darauf richten, stellen wir Doppelbilder fest. So etwa, wenn wir einen Bleistift in etwa 20 cm Abstand vor die Augen halten, einen anderen in gleichem Abstand dahinter und nun den vorderen fixieren; der entferntere wird dann deutlich doppelt gesehen. Das Umgekehrte tritt ein, wenn wir den entfernteren fixieren. Wenn uns aber gewöhnlich die Doppelbilder gar nicht zum Bewußtsein kommen, so hat dies seinen Grund darin, daß der optische Eindruck, den die Zentralgrube als Stelle des schärfsten Sehens auf beiden Augen empfängt, eben immer gerade das Abbild *der* Dinge ist, für die wir uns interessieren, die wir ins Auge fassen, während die Dinge, deren Abbild auf disparate Netzhautstellen fällt, eben zum Bereich dessen gehören, was für uns jedenfalls im Augenblick unwichtig ist, so daß wir gar keine Notiz davon nehmen, daß es doppelt erscheint.
Man hat nun ursprünglich angenommen, daß die Reizung querdisparater Netzhautpunkte doch nicht ohne Bedeutung für unser Sehen sei und aus ihr die Tatsache der räumlichen Tiefenwahrnehmung zu erklären versucht. Denn daß die Wahrnehmung der räumlichen Tiefe mit der Tatsache des Doppelauges zusammenhängt, das zeigt die Erfahrung. Bei einäugigem Sehen ist die Lokalisation der Gesichtseindrücke hinsichtlich ihrer Erstreckung in die Tiefe ungleich schwieriger als beim Sehen mit beiden

Augen. Man hat nun angenommen, daß in den Fällen, in denen die von den einzelnen Punkten der Gegenstände erregten Netzhautstellen der beiden Augen nur um einen bestimmten kleinen Betrag querdisparat sind, diese Querdisparation zum Kriterium, zum Anzeichen der Erstreckung des Gegenstandes nach der Tiefe wird. Die Netzhaut selbst ist ja eine Fläche, und das, was durch sie unmittelbar wahrgenommen wird, sind lediglich die Dimensionen der Höhe und Breite, während die Tiefe des Raumes offensichtlich nur mittelbar erkannt werden kann. Als ein solches Mittel hat man, wie gesagt, ursprünglich die Querdisparation angesehen. Wenn wir – so argumentierte man – etwa eine Streichholzschachtel vor uns hinstellen und die Vorderseite fixieren, so ist es nur eine ganz bestimmte Reihe von Punkten, die in der Kernfläche liegen, sich also auf identischen Netzhautstellen abbilden. Alle außerhalb der Kernfläche, also weiter zurück gelegenen Punkte der Schachtel bilden sich auf disparaten Netzhautpunkten ab. Sie werden aber nicht doppelt gesehen; das Maß ihrer Querdisparation ist vielmehr – nach jener ursprünglichen Ansicht – für unsere Wahrnehmung das unbewußte Merkzeichen dafür, daß sie hinter der fixierten Kante liegen, das Gesehene also eine Ausdehnung nach der Tiefe hat.
Neuere Untersuchungen haben jedoch ergeben, daß das Tiefensehen nicht eigentlich auf der Querdisparation einzelner Netzhautpunkte, sondern auf der Verschiedenheit ganzheitlicher Gestaltabbildungen im Doppelauge beruht, also nur dann auftritt, wenn die Reizkonfiguration für beide Augen um einen gewissen Betrag *gestaltlich* verschieden sind.[15] Jedenfalls aber ist es die Funktion des Doppelauges, die unserem Sehen neben den Dimensionen der Breite und Höhe diejenige der Tiefe bis hin zum Horizont erschließt. Erst dadurch erhält der Gesichtssinn seine volle Bedeutung im Lebenszusammenhang, erst dadurch gewinnt der Mensch die Weite des Überblicks und das Feld seines Ausgriffs. Allerdings hat das Auge neben der binokularen Gestaltdisparation noch andere Anhaltspunkte für die Tiefenausdehnung, so vor allem die kinästhetischen Erlebnisse beim Vollzug der Akkommodation und der Konvergenz, die bei nahen Dingen größer sind als bei entfernten. Dazu kommen als weitere Kriterien der Tiefe die perspektivischen Überschneidungen und Verkürzungen sowie die Verteilung von Licht und Schatten.

D) Das Gestaltprinzip

Der Weg, den unsere Betrachtung des sinnlichen Bemerkens bisher ging, war bestimmt durch die Besinnung auf die Bedingungen, unter denen sinnliches Bemerken zustande kommt. Diese Besinnung wies zurück auf den

[15] K. Wilde, Der Punktreiheneffekt und die Rolle der binokularen Querdisparation beim Tiefensehen. Psycholog. Forschung Bd. 23 (1950), S. 223 ff.

Tatbestand von Aufnahmeorganen an der Peripherie des Leibes, durch die die von außen kommenden Reize auf dem Wege der sensiblen Nervenbahnen zur Zentralstelle des Gehirns geleitet und in Erlebnisse des Bemerkens übersetzt werden. Die einfachen, d. h. in sich selbst nicht mehr gegliederten Erlebnisinhalte, die auf solche Weise zustande kommen und die sich im Versuch feststellen lassen, sind die Empfindungen. Diese sind also notwendige Bedingungen des Wahrnehmungsbestandes. Ohne das Material der Empfindungen hätten wir keine Wahrnehmung.

So unerläßlich nun die Einzelempfindungen als Bedingungen der Wahrnehmung sind, so erweist es sich doch andrerseits, daß sie allein nicht ausreichen, den Tatbestand der Wahrnehmung verständlich zu machen. Wir haben dies auf die Formel gebracht: die Empfindungen sind zwar *notwendige*, aber *nicht zureichende* Bedingungen der Wahrnehmung. Wäre allein aus dem Nebeneinander und dem Nacheinander der durch Einzelreize ausgelösten Empfindungen die Wahrnehmung schon bestimmt, dann bestünde das Bemerkte in einem homogenen, unartikulierten und ungegliederten Feld unzähliger Einzelempfindungen. Tatsächlich aber ist es nicht so, daß die in der wissenschaftlichen Analyse unterscheidbaren Einzelempfindungen jede für sich und alle untereinander gleichwertig in unserem Wahrnehmungsbestand figurieren, sondern so, daß wir bestimmte Empfindungen zur geschlossenen Einheit etwa eines Baumes, eines Strauches oder eines Steines zusammenfassen. Es muß also am Tatbestand der Wahrnehmung neben den materialen Bedingungen der Empfindungen noch ein ihnen gegenüber selbständiger, sie überformender Faktor wirksam sein, den wir schon früher (S. 352) als *Gestaltfaktor* oder *Gestaltprinzip* bezeichnet haben.

Nachdem man lange Zeit in der Psychologie versucht hatte, den Tatbestand der Wahrnehmungen allein aus dem Gegebensein der Empfindungen zu erklären, war es v. Ehrenfels, der die Aufmerksamkeit auf das Gestaltprinzip richtete.[16] Das klassisch gewordene Beispiel, an dem er es nachwies, war die Melodie. Was wir an einer Melodie wahrnehmen, ist mehr und etwas anderes als die Summe der einzelnen Töne. Denn sobald wir die Melodie transponieren, ist jede der Einzelempfindungen eine andere geworden, die Melodie als Ganzes jedoch, als Gestalt ist dieselbe geblieben. Wären die Einzelempfindungen die einzigen und damit zureichenden Bedingungen unserer Wahrnehmung, dann müßte sich mit dem Bestand der Einzelempfindungen auch die Wahrnehmung in toto ändern. Aber gerade das Beispiel der Melodie zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Die *Transponierbarkeit* wurde deshalb von v. Ehrenfels als eines der entscheidenden Kriterien der Gestalt angesehen.

[16] Chr. v. Ehrenfels, Über Gestaltqualitäten, 1890

Die Wahrnehmungspsychologie hat diese Hinweise lebhaft aufgegriffen und dann in der sogenannten »*Gestaltpsychologie*« (Wertheimer, Köhler, Koffka) vor allem auf optischem Gebiet nachgewiesen, daß unsere Wahrnehmungen zwar notwendig mitbedingt sind durch die Einzelempfindungen, daß sie aber mehr sind als deren bloße räumliche und zeitliche Aneinanderreihung, daß also zum Innewerden der Empfindungen als Wahrnehmungen, sie überformend, das Gestalterleben hinzukommt und das von uns zunächst sehr vorläufig so bezeichnete *Gestaltprinzip* ein gegenüber den Empfindungen *selbständiger* konstitutiver Faktor der Wahrnehmung ist.[17]

Das Faktum der Gestaltwahrnehmung. — Wie sehr unser sinnliches Weltinnewerden von vorneherein auf gestalthafte Gliederung des Empfindungsfeldes abgestimmt ist, das läßt sich vor allem auf optischem Gebiet mit besonderer Eindeutigkeit und Eindringlichkeit aufzeigen. In der nachstehenden Figur (Abb. 7) kommen uns nicht die vielen Einzelpunkte der schwarzen Striche und des weißen Papiers isoliert und zueinander gleichwertig zum Bewußtsein, sondern jeder Strich erscheint als ganzheitliche Gestalt, als Figur. Rücken wir dann die Striche paarweise aneinander (Abb. 8), dann

Abb. 7

Abb. 8

erscheinen die einzelnen Strichpaare als Ganze, als Figuren. Die Beispiele zeigen also, daß irgend etwas im wahrnehmenden Subjekt darauf aus ist, die physiologisch gleichwertigen Einzelempfindungen zu bestimmten Einheiten zusammenzufassen, das Empfindungsfeld also nach Gestalten zu

[17] Vgl. F. Sander, Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie, in: Bericht über den X. Kongreß für experimentelle Psychologie, 1928, sowie die knappe und klare Darstellung von D. Katz, Gestaltpsychologie, 2. Auflage 1948. — Sehr ausführlich sind die Probleme und Ergebnisse der Gestaltpsychologie dargestellt von W. Metzger, Psychologie 1954

gliedern. Sie zeigen ferner die phänomenologischen Grundmerkmale alles Gestalterlebens: die Abgehobenheit von Figur und Grund, die größere Eindringlichkeit und Gewichtigkeit der Figur gegenüber dem Grund, die Tendenz der Figur, vor dem Grund zu erscheinen und in den Vordergrund zu treten und den Dingcharakter der Figur gegenüber dem Stoffcharakter des Grundes. Die Gestalt ist ferner – wie schon gesagt – transponierbar. Wir können etwa die Länge der Striche und die Größe ihrer Abstände auf die Hälfte reduzieren, wobei der Gestaltcharakter des Gesamtfeldes derselbe bleibt.

Stellt man nun die Frage, nach welchem Gesichtspunkt eine derart gestalthafte Aufgliederung des Empfindungsfeldes vorgenommen wird, so belehrt uns darüber folgender Versuch (Abb. 9):

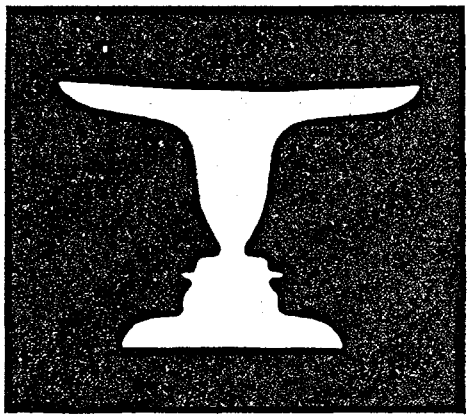

Abb. 9 (nach Rubin)

Das optisch Gegebene läßt sich in doppelter Weise gestalthaft gliedern: man kann das Schwarz als Grund auffassen, dann hebt sich von ihm die Figur eines Bechers ab, oder man kann das Weiß als Grund auffassen, dann sieht man zwei einander zugekehrte menschliche Profile. Hat man diese zweifache Möglichkeit einmal entdeckt, dann überwiegt auf die Dauer das sinnreichere Gebilde, nämlich das menschliche Profil über die bei aller Symmetrie und Geschlossenheit sinnärmere Becherfigur.[18] Wir ziehen aus dieser Erfahrung mit Recht den wichtigen Schluß, daß Gestalten immer *Bedeutsamkeitsganze* sind. Unser wahrnehmendes Innewerden ist primär gerichtet auf das Innewerden von Bedeutsamkeitsganzen und interpretiert die Empfindungen in diesem Sinne.

[18] F. Sander, a. a. O., S. 32

Diese Tatsache zeigt sich auch an den sogenannten optischen Täuschungen. Zwei Kreise von gleichem Radius (a und b) erscheinen uns in der Wahrnehmung verschieden groß, wenn der eine in Kombination mit einem anderen als Außenkreis (d), der andere als Innenkreis (c) figuriert (Abb. 10).

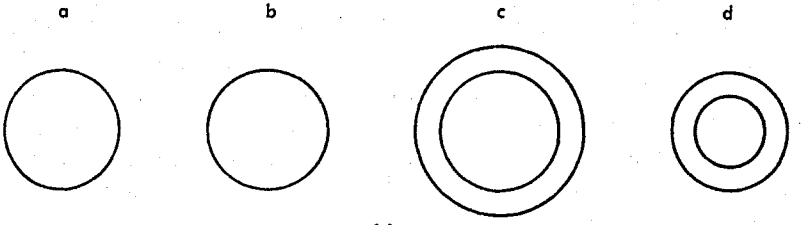

Abb. 10

Die Reizungen der Netzhaut und die dadurch hervorgerufenen Empfindungen sind dieselben geblieben, aber der Innenkreis von c und der Außenkreis von d erscheinen verschieden groß, weil sie als Umrisse von zwei verschiedenen Bedeutsamkeitsganzen, nämlich zwei Ringen aufgefaßt werden, von denen der linke größer ist als der rechte. Die gleichen Empfindungen werden von den verschiedenen Bedeutsamkeitsganzen her verschieden interpretiert.
Analoges zeigt sich bei der Sanderschen Täuschungsfigur (Abb. 11):

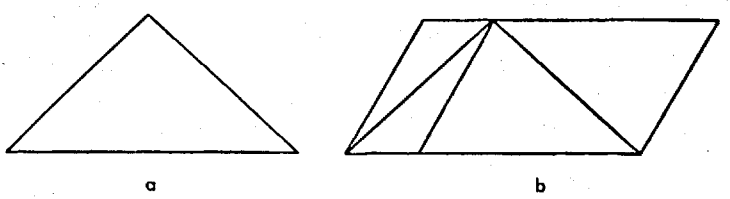

Abb. 11

In einem gleichschenkeligen Dreieck (a) werden die beiden Seiten über der Grundlinie richtig als gleich beurteilt. Läßt man aber diese beiden Seiten als Diagonalen zweier verschieden großer Parallelogramme figurieren (b), dann ändert sich das Wahrnehmungsurteil über beide Seiten: die eine erscheint größer als die andere. An dem Reizbestand hat sich nichts geändert, die Empfindungen, die durch die einzelnen Punkte der beiden Seiten auf der Netzhaut ausgelöst werden, sind die gleichen geblieben, aber der Gesamteindruck des Wahrnehmungsbestandes ist ein wesentlich

anderer geworden: Die beiden an sich gleichen Seiten werden als Teile verschiedener Bedeutsamkeitsganzen gesehen, nämlich als Diagonalen verschieden großer Parallelogramme; die Verschiedenheit der Bedeutsamkeitsganzen induziert die verschiedene Beurteilung der Teile.
Die geometrisch-optischen Täuschungen zeigen eindeutig, daß reiz- bzw. empfindungsmäßig völlig gleiche Teile für die Wahrnehmung einen durchaus verschiedenen Wert besitzen, sofern sie in verschiedene Bedeutsamkeitsganze eingebettet sind. Und es ist verallgemeinernd im Hinblick auf das Verhältnis von Empfindungen und Wahrnehmungen zu sagen: Die Empfindungselemente werden im Ganzen des Wahrnehmungsvollzuges interpretiert vom Bedeutsamkeitsganzen, von der Gestalt, innerhalb derer sie erscheinen. Empfindungsmäßig Gleiches wirkt unter verschiedenen Gestaltbedingungen erlebnismäßig verschieden (vgl. Abb. 9, 10 c u. d u. Abb. 11) und umgekehrt: empfindungsmäßige Verschiedenheiten treten zurück hinter der Gleichheit der Gestalt. Dies erweist sich an der Transponierbarkeit der Gestalten. Wir können zwei Quadrate oder zwei Kreise mit verschiedener Seitenlänge bzw. verschiedenen Radien sehen, wobei dann die Einzelempfindungen verschieden sind, da ja die Summe der gereizten Netzhautstellen nicht gleich ist, und doch ist der Gestaltcharakter (Quadrat, Kreis) der gleiche.
All diese Überlegungen zeigen, daß die gestalthafte Durchgliederung des Empfindungsfeldes nicht den Empfindungen selbst entstammen kann. Das *Gestaltprinzip* ist also ein den Empfindungen *übergeordneter Faktor.* Die Ergebnisse der experimentellen Forschung haben gezeigt, daß das Gestaltprinzip im Bereich des Sehens abzielt auf »Geschlossenheit und Einheitlichkeit, Überschaubarkeit, Ordnung und Beherrschbarkeit, auf Symmetrie und Eingliederung in die bevorzugten Raumrichtungen, durch die unsere Orientierung innerhalb der Wahrnehmungswelt ermöglicht wird, mit einem Wort: alles Bemerken, alles Wahrnehmen zielt ab auf ein Optimum sinnvoller Gestaltetheit« (Sander).
Das Gestaltprinzip wirkt aber nicht nur im Bereich der Gesichtswahrnehmung, sondern, wie das Beispiel der Melodie zeigt, auch auf dem Gebiet des Hörens, vor allem also im Bereich der höheren Sinne. Aber auch im Bereich der niederen Sinne hat es seine Gültigkeit. Wenn gesagt wurde, daß beim Schmecken von Speisen und Getränken der Geruchssinn mitwirkt, so zeigt sich auch hier, wie sehr wir die Einzelempfindungen als Bedeutsamkeitsganze auffassen.

Zur Erklärung des Gestaltprinzips. — Wenn nun über das Gestaltprinzip gesagt wurde, daß es ein Faktor sei, der zum Tatbestand der Empfindungen hinzukommt und diese zu Bedeutsamkeitsganzen zusammenfaßt, so ist damit genau besehen nur etwas Negatives zum Ausdruck gebracht. Es ist

lediglich gesagt und an einer Reihe von Erfahrungen nachgewiesen, daß zur Wahrnehmung wesentlich die gestalthafte Durchgliederung des Empfindungsfeldes gehört und diese nicht von den Empfindungen selbst geleistet wird. Es erhebt sich also die Frage, wie es zur Gestaltgliederung kommt und worin sie denn eigentlich ihre Ursache habe.

W. Köhler, einer der bedeutendsten Vertreter der Gestaltpsychologie, hat eine *physiologische* Erklärung versucht.[19] Er sieht im Gestaltprinzip nicht ein Spezifikum der seelischen Vorgänge, sondern führt die Gestaltetheit der Wahrnehmungsinhalte auf die Gestaltetheit der die Wahrnehmungen begleitenden nervenphysiologischen Prozesse zurück. Die Begründung dieser Annahme liegt für ihn in der Tatsache, daß auch im physischen Bereich, und zwar schon in dem der unbelebten Natur, Gestaltprozesse festzustellen sind. Als Beispiel dafür gilt ihm die Ladungsverteilung von Elektrizität auf einem elektrischen Leiter. In seiner Argumentation weist er darauf hin, daß eine solche Ladungsverteilung genau dieselben Eigenheiten der Gestalt besitzt, die den Wahrnehmungsgestalten zukommen. Wird die Ladung an einer Stelle des Leiters verringert, so tritt sofort ein Ausgleich im gesamten Verteilungssystem ein. Die Ladung erweist sich also als eine dynamische Ganzheit, als ein ganzheitlich geschlossenes Gesamtgefüge. Außerdem ist sie transponierbar und hat damit das Hauptkriterium der Gestalt. Wenn man den Größenmaßstab des tragenden Leiters verändert, tritt an jeder einzelnen Stelle zwar eine andere Ladungsgröße auf, die Verteilung aber als übergreifendes Strukturgebilde bleibt unabhängig davon dieselbe. Von hier aus kommt Köhler zu der Annahme, daß auch im physiologischen Geschehen der die Wahrnehmung begleitenden Nervenprozesse nichts anderes vorliege als ein derart ganzheitlicher physischer Prozeß. Das Gestaltprinzip wird also erklärt aus dem Gestaltcharakter der physiologischen Begleitprozesse.

Es mag nun durchaus möglich sein, daß die den Vollzügen der Wahrnehmung zugeordneten physiologischen Prozesse Gestaltcharakter haben, wie Köhler annimmt. Aber zureichend erklärt ist damit die unsere Wahrnehmung bestimmende Gestaltauffassung in keiner Weise. Erklärt ist vor allem nicht die Tatsache, daß die gestalthafte Gliederung unseres Empfindungsfeldes durch die subjektive Einstellung mitbedingt ist. Betrachtet man Abb. 8 (S. 373), so liegt es zunächst nahe, die zusammengerückten Striche als Gestaltkonturen aufzufassen, wobei dann die großen Abstände als Hintergrund figurieren, von dem sich die Gestalten abheben. Es ist aber sehr wohl möglich und hängt ab allein von unserer subjektiven Einstel-

[19] W. Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand, 1920. – Vgl. zum folgenden auch B. Petermann, Wesensfragen seelischen Seins, 1938, S. 28 ff.

lung, die abstehenden Striche als Gestaltkonturen aufzufassen, wodurch Figur und Grund vertauscht werden. Ebenso liegen die Dinge bei der Becher-Profilfigur (Abb. 9, S. 374). Es hängt von unserer Einstellung ab, ob wir das Empfindungsfeld gliedern in eine weiße Becherfigur auf schwarzem Hintergrund oder in ein schwarzes Doppelprofil auf weißem Hintergrund. Solche Erfahrungen zeigen, daß die Zusammenfassung von Einzelempfindungen zu Wahrnehmungsgestalten durch *zentral-seelische* Faktoren bestimmt ist. Schon Ebbinghaus betont in seinen »Grundzügen der Psychologie«, in denen die Begriffe Gestalt und Ganzheit noch gar nicht vorkommen, daß an jeder Wahrnehmung das erlebende Ich beteiligt sei. Hinter jeder Wahrnehmung stecke die ganze Seele, die in den Akten der Aufnahme durch Auslese, Bereicherung und Gliederung des objektiv Gegebenen ihre Eigenart betätige.[20] Und W. Stern hat es als Grundsatz formuliert: »Keine Gestalt ohne Gestalter.«[21] Damit ist gesagt, daß die Wahrnehmung kein einfaches Hinnehmen und automatenhaftes Abbilden der durch die Reize vermittelten Empfindungen darstellt, sondern eine *Eigentätigkeit* des seelischen Subjekts wesentlich mitenthält.[21a]

Die Frage ist nun, ob sich diese Eigentätigkeit in der Gliederung des Empfindungsfeldes zu Bedeutsamkeitsganzen noch genauer bestimmen läßt. Sie sei zunächst beantwortet durch den Hinweis auf die Erfahrungen mit Vexierbildern. Die Aufgabe, vor die wir bei Vexierbildern gestellt sind, ist die, aus einem beim ersten Anblick gestaltlosen Gewirr von Linien bestimmte Figuren herauszufinden. Das geschieht meist in *der* Weise, daß wir zunächst nach Teilen dieser Figuren und dann, wenn sie gefunden sind, ihre Ergänzung zur Gesamtgestalt suchen. Immer ist dabei ein *antizipierendes Schema* wirksam, das mit gewissen Linien des zunächst ungegliederten Wahrnehmungsbildes zur Deckung gebracht werden soll.

Die seelische Eigentätigkeit, die dabei zur gestalthaften Konfiguration von Einzelempfindungen führt, besteht also in einem Suchen, das an einem antizipierenden Schema orientiert ist. Freilich ist dieses Suchen von besonderer Art; denn es wird mit jener wachbewußten Absicht durchgeführt, die wir als *willkürliche Aufmerksamkeit* bezeichnen. Und auch das diesem Suchen immanente antizipierende Schema ist bewußt, d. h. es wird vorstellend vergegenwärtigt. In den meisten Fällen unserer Wahrnehmung

[20] Vgl. O. Tumlirz, Anthropologische Psychologie, 1939, S. 407

[21] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 152

[21a] Auf den Bedeutsamkeitscharakter der Gestalten sowie auf das Ineinander von Spontaneität und Rezeptivität im Prozeß der Wahrnehmung verweist vor allem auch Michotte. Vgl. A. Michotte van den Berck in: A History of Psychology in Autobiography, 1952.

liegt jedoch der Auffassung von Gestalten nicht ein absichtliches Suchen zugrunde. Es ist also die Frage, ob wir das Recht haben, die in der Gestaltauffassung wirksame Eigentätigkeit in jedem Falle als ein *Suchen* zu bestimmen.

Die Frage ist zu bejahen, wenn es ein Suchen gibt, das auch *vorbewußt*, d. h. ohne vorstellungsmäßige Antizipation des Gesuchten geschieht. Ein Suchen dieser Art muß aber in den Trieben und Strebungen gesehen werden. Das Ziel der Triebe und Strebungen kann zwar in die bewußte Absicht aufgenommen, also vorstellend antizipiert werden. Das aber ist etwas Sekundäres und geschieht in sehr vielen Fällen überhaupt nicht. Die Bilder des Gesuchten bleiben—wie wir zu sagen pflegen—*unbewußt*, sie werden nicht gegenständlich vorgestellt — in ähnlicher Weise, wie im Fragen das Erfragte schon vorentworfen ist, ohne jedoch schon bewußt und gewußt zu werden. Daß das Erfragte aber tatsächlich schon in der Frage vorentworfen ist, das zeigt sich darin, daß die Antwort eben als Antwort akzeptiert oder abgelehnt wird. In der Frage selbst ist also ein Schema vorentworfen, in das sich das Erfragte einordnet. In analoger Weise ist auch das in den Trieben und Strebungen Erfragte und Gesuchte schon unbewußt antizipiert.

Von diesem Gedankengang aus bietet sich die *Hypothese* an, daß die seelische Eigentätigkeit, der die Zusammenfassung von Einzelempfindungen zu gestalthaften Wahrnehmungen entspringt, in jenem Suchen gelegen ist, das in den Trieben und Strebungen wirkt. Es gibt eine Reihe entwicklungspsychologischer und allgemein psychologischer Tatsachen, die hierfür sprechen. Die Forschungen v. Uexküll über die Umwelt der Tiere zeigen, daß das Tier im Bemerken der Umwelt nur jene Reizkomplexe als Bedeutsamkeitsganze auffaßt, die für seine Selbsterhaltung in positivem oder negativem Sinne wichtig sind, also Antwort geben auf das den Trieben einwohnende Fragen und Suchen. So ist die Welt, deren das Tier inne wird, in verschiedene Kreise von Bedeutsamkeitsganzen gegliedert, nämlich in die Bedeutsamkeitsganze des Beutekreises, des Nahrungskreises, des Feindkreises, des Brutpflegekreises, des Spielkreises und des Geschlechtskreises. Es darf somit als gesichert angenommen werden: was im Erleben der Tiere die Mannigfaltigkeit der einwirkenden Einzelreize und der durch sie ausgelösten Einzelempfindungen in herausgehobene Gestalten (Bedeutsamkeitsganze) und diffusen Hintergrund gliedert, das sind die Thematik der je und je im Tier wirksamen Triebantriebe und die ihnen unbewußt einwohnenden Suchbilder. Die Thematik der dem Tier eigenen Bedürfnisse stellt ein Fragen und Suchen dar, das gestaltgebend für das Weltinnewerden wird. Was keine Antwort auf dieses Fragen und Suchen gibt — genauer gesagt: das, was nicht in das dem Fragen und Suchen innewohnende antizipierende Schema paßt —, das bleibt im großen Bereich des Unbemerk-

ten, es bildet allenfalls einen ungegliederten Hintergrund, von dem das eigentlich Wahrgenommene sich abhebt. Die Einzelempfindungen werden also im Sinne eines bestimmten Strebungsplanes zu Bedeutsamkeitsganzen zusammengefaßt.

Darf nun für das Tier unterstellt werden, daß die Gliederung des Reizfeldes in Bedeutsamkeitsganze der Thematik seiner Triebe und Bedürfnisse entspringt, dann erhebt sich die Frage, ob in entsprechender Weise ein solches in der Antriebsthematik enthaltenes Fragen und Suchen auch das Weltinnewerden des Menschen durchwirkt und auch hier das Vielerlei im Nebeneinander und Nacheinander der Einzelempfindungen gestalthaft durchgliedert. v. Uexküll macht auf folgende Erfahrung aufmerksam: Wenn wir irgend etwas mit den Augen suchen, so tragen wir gleichsam das Bild des Gesuchten durch unseren Lebensraum. Und wenn Suchbild und Gegenstand zur Deckung kommen, so gibt es gleichsam ein Klingelzeichen »da ist es« und ich greife zu. Aus der Natur dieser Suchbilder ergeben sich eigenartige Folgen. Wir suchen etwa auf unserem Schreibtisch die Papierschere – dieses Beispiel führt v. Uexküll an – finden sie aber nicht gleich, obwohl sie mehrfach in unser Gesichtsfeld geraten ist. Der Grund ist offensichtlich der, daß die Schere mit der Spitze gegen uns gerichtet lag, jedoch in unserem Suchbild mit der Spitze von uns weggerichtet war. Die Erfahrung gibt weitere Belege dafür, daß auch beim Menschen das, was sich für seine Wahrnehmung aus dem unendlichen Empfindungsfeld gestalthaft heraushebt, von der Thematik seiner Strebungen abhängig ist. Der Mensch der gesteigerten Sorge um sich selbst schneidet aus dem mannigfaltigen Material seiner Umwelt vor allem *das* als gestalthafte Bedeutsamkeitsganze heraus, was seinem Wohl zuträglich oder schädlich ist oder sein könnte, während das, was keine Beziehung zur Thematik seiner Strebung hat, für sein Weltinnewerden mehr oder weniger ungegliederter und gar nicht bemerkter Hintergrund bleibt. Ähnliches gilt für den Geltungssüchtigen; er sieht und hört aus dem Benehmen und den Reden seiner Mitmenschen das heraus, was für seinen Geltungsanspruch Erfüllung oder Versagung bedeutet. »Im täglichen Leben« – so formuliert D. Katz das Gesetz der Profilierung des Wahrnehmungsfeldes nach Bedeutsamkeiten für die Strebungsthematik – »im täglichen Leben modelt das jeweilig herrschende Bedürfnis das Relief der Wahrnehmungswelt. Was Vordergrund und was Hintergrund wird, bestimmt sich ganz wesentlich nach ihm, so daß sich mit einem Wechsel des vorherrschenden Bedürfnisses ein völliger Sinnwandel der Umwelt vollziehen kann. Dem Hungrigen gliedert sich die Welt in eßbare (genießbare) und nicht eßbare (ungenießbare) Dinge. Dem Soldaten im Feuer scheidet sich das Feld in schutzlose Orte und solche, die Deckung gegen Sicht oder Geschosse gewähren . . . Mit der von den Bedürfnissen abhängigen Stimmung ändert sich der ›Aufforderungscharakter‹

(Lewin) der Dinge unserer Umgebung«.[22] Es darf also der Satz ausgesprochen werden: Die Abstufung der Gestaltprägnanz im Gesamtrahmen auch der menschlichen Wahrnehmung wird bestimmt durch die Thematik der Strebungen bzw. die ihnen einwohnenden Suchbilder. Dieses Gesetz gilt auch für die höchsten menschlichen Strebungen. So sieht der Künstler eben jene Gestalten der Umwelt aus der Fülle des sinnlichen Reizfeldes heraus, die den unbewußten ästhetischen Suchbildern seiner Seele entsprechen. Dabei will die Rede von den *unbewußten*, d. h. *vorstellungslosen* Suchbildern nicht mehr besagen als dies, daß im beseelten Lebensträger aus der Thematik seiner Triebe und Strebungen bei der Begegnung mit der Welt etwas im Sinne des »da ist es« antwortet. Die Rede von den Suchbildern ist also lediglich metaphorisch zu verstehen, als ein Hilfsmittel des sprachlich-begrifflichen Ausdrucks. Denn im Grunde handelt es sich ja um etwas, das noch gar kein Bild ist, sondern als solches sich erst in der Begegnung mit der Welt realisiert.

Nun könnte gegen die hier vertretene Hypothese, die gestalthafte Durchgliederung des innerweltlich Bemerkten entstamme den der Strebungsthematik einwohnenden bewußten oder vorbewußten Suchbildern, ein Einwand geltend gemacht werden. Wenn diese Hypothese richtig ist, dann müßte alles, was wir wahrnehmen, den Charakter von etwas haben, an dem wir interessiert sind und das uns jedenfalls nicht gleichgültig ist. Alles Wahrgenommene müßte — der Koppelung von Antriebserlebnissen und Gefühlsregungen entsprechend — eine Gefühlsvalenz, eine Anmutungsqualität haben, mit der das innerweltlich Bemerkte als Antwort auf die Antriebsthematik an den endothymen Grund zurückgemeldet wird. Ist uns nun aber, so muß gefragt werden, nicht Tausenderlei von dem, was wir wahrnehmen, tatsächlich gleichgültig? So der Stuhl, den wir an der Wand des Zimmers bemerken, das Straßenpflaster, auf dem wir gehen usw. Scheler[23] beantwortet diese Frage in folgendem Sinne: Wenn wir von gleichgültiger oder interesseloser Wahrnehmung sprechen, so sind hier Selbsttäuschungen oder Ungenauigkeiten der Sprache mit im Spiel. Die Rede von interesseloser oder gleichgültiger Wahrnehmung meint meist nur, daß wir dem Wahrgenommenen hier und jetzt keinerlei Aufmerksamkeit und keinerlei Interesse entgegenbringen, oder daß sich eine Mehrheit von Strebungsinhalten die Waage hält und so der positive Zustand der Gleichgültigkeit entsteht. In Wirklichkeit gibt es nach Scheler nur Gradabstufungen des Interesses bzw. der Interessiertheit an wahrgenommenen Gestalten. Daß tatsächlich der Stuhl an der Wand und das Straßenpflaster Bedeutung für uns haben, erweist sich übrigens sofort, wenn der

[22] D. Katz, Handbuch der Psychologie, 1951, S. 22 f.
[23] M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 430

Stuhl als Sitzgelegenheit fehlt oder das Straßenpflaster aufgerissen ist und wir gezwungen sind, über Steine und Erdhaufen zu klettern.
Nun könnte aber immer noch eingewendet werden, daß jedenfalls bei der Auffassung von optischen Gestalten, von Kreisen oder Quadraten etwa, von einer der Strebungsthematik entsprechenden Bedeutsamkeit nicht die Rede sein könne, daß es sich wirklich um gleichgültige Gegebenheiten handle, die aber dennoch als Gestalten aufgefaßt werden. Aber auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Wenn wir Abb. 12, Figur a, betrachten, so

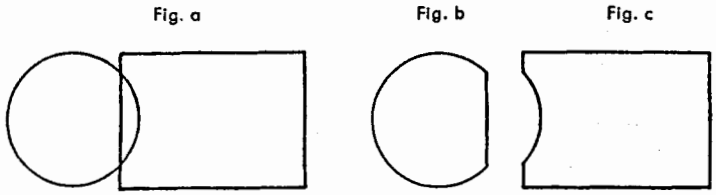

Abb. 12

gliedert sie sich für unsere Wahrnehmung nicht in die Teilfiguren b und c, sondern in einen Kreis und ein Rechteck, und dies offenbar deshalb, weil Kreis und Rechteck für uns eine bevorzugtere Bedeutung haben als die Figuren b und c, was seinerseits wieder darin begründet liegt, daß Rechteck und Kreis für unser Umgehen mit der Welt wichtiger sind als jene anderen Figuren. Der Kreis symbolisiert ein Ding, mit dem wir rollen, das Rechteck ein Ding, mit dem wir bauen können. Man muß also mit der Rede von gleichgültigen Gestalten sehr vorsichtig sein. Der Begriff der Gleichgültigkeit ist hier nur relativ zu nehmen.
Dazu kommt noch ein zweites. Wenn uns gewisse Gestalten hier und jetzt relativ gleichgültig sind, so ist damit nicht gesagt, daß dies immer so gewesen ist. Wenn das Kind zum erstenmal an einer Kugel, mit der es rollen kann, die Kreisgestalt, oder an rechteckigen Klötzchen, mit denen es einen festen Bau zusammenfügen kann, die Rechteckigkeit entdeckt hat, dann ist dieses ursprüngliche Entdecken zweifellos nicht gleichgültig und zwar in dem Maße nicht, als die Entdeckung eben aus einer Strebungskonstellation erfolgte. Durch Gewöhnung und Wiederholung freilich blaßt die ursprüngliche Bedeutung dieser Gestalten für das Erleben immer mehr ab, aber ganz verschwindet sie nie. Außerdem kann sie immer wieder geweckt werden. Somit ergibt sich also eine große Wahrscheinlichkeit für die Hypothese, daß die gestalthafte Durchgliederung des Empfindungsfeldes zu Wahrnehmungsgestalten in der Dynamik der Strebungen begründet ist. Wenn Buytendijk[24] sagt, »ohne Erwartung kann keine Sinneswahrnehmung

[24] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere, 1938, S. 112

stattfinden«, so haben wir darin eine Rechtfertigung unserer Annahme zu sehen, sofern wir uns daran erinnern, daß die gemeinsame Thematik aller Strebungen in ihrer Richtung auf die Zukunft, in der Verwirklichung ihres Zieles liegt und die Erwartung die neutralste Gefühlsregung darstellt, mit der wir im Vorblick auf die Zukunft leben (S. 286). Die Thematik dessen, was in den Strebungen gesucht wird, ist es, die gewisse Empfindungskonfigurationen zu Bedeutsamkeitsganzen zusammenfaßt und das durch die objektiven Reize und die subjektiven Empfindungen Vermittelte in hervorgehobene Wahrnehmungsgestalten und diffusen Hintergrund gliedert. Das ist freilich nicht in *dem* Sinne zu verstehen, als ob jeder konkreten Wahrnehmung ein genau entsprechendes Suchbild zugeordnet sei. Das Suchbild muß vielmehr gedacht werden als ein allgemeines antizipierendes, im einzelnen noch undeterminiertes Schema, in das sich die einzelnen Wahrnehmungsinhalte eingliedern.

Damit wird ein grundsätzliches Verhältnis zwischen dem erlebenden Subjekt und der es umgebenden Welt angenommen. Es besteht zwischen dem beseelten Lebensträger und dem, was er als Welt bemerkt, nicht die Beziehung von Ursache und Wirkung, indem, wie die Assoziationspsychologie annahm, die Reize der Außenwelt ihre Eindrücke in Form summierter Einzelempfindungen in die Seele wie auf eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa) einschreiben, sondern ein *Dialog*, ein Frage- und Antwortspiel. Die Erfahrung unseres Weltinnewerdens läßt sich nicht anders interpretieren als durch die Annahme, daß in der Seele *latent*, d. h. vorbewußt und vorstellungsmäßig nicht vergegenständlicht, gewisse Suchbilder dessen bereit liegen, was zur Verwirklichung der Möglichkeiten des beseelten Lebensträgers in Kommunikation mit der Welt gehört. In diese Richtung weist auch die Bemerkung Cuviers, man könne sich keine klare Vorstellung vom Instinkt machen, »als indem man die Annahme zuläßt, daß die Tiere in ihrem Sensorium angeborene und festgelegte Bilder (images) der Eindrücke (sensations) haben, die sie zum Handeln bestimmen«.[25] Indem das beseelte Lebewesen in der Tendenz seiner Selbsterhaltung und Selbstentfaltung nach dem Gesetz der Kommunikation auf die Umwelt angewiesen ist, werden durch die aus der Welt auf die Seele einströmenden Reize gewisse Suchbilder geweckt und konkretisiert. Es werden gewisse Reizkonfigurationen von der Seele als Antworten und Gegenbilder des in der Strebungsthematik Erfragten und Gesuchten bemerkt und aufgefaßt. Die latenten, noch vorbewußten Bilder des Gesuchten und Erfragten und des damit für den beseelten Lebensträger Bedeutsamen wirken als *antizipierende Schemata*, als eine Art a priori dafür, welche Reizkonfigurationen als gestaltete Bedeutsamkeitsganze aufgefaßt werden.

[25] Zit. bei L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 2. Bd., Anm. 6

Die Urphantasie. — Somit ist also der zentrale seelische Faktor, der die durch die Reize ausgelösten Einzelempfindungen zu Gestalten zusammenfaßt, auf die Wirksamkeit unbewußter, d. h. noch nicht als Vorstellungen realisierter Suchbilder zurückgeführt. Wir bezeichnen das Insgesamt dieser Suchbilder bzw. die ihr zugrunde liegende Eigentätigkeit des seelischen Subjektes als *Urphantasie.* Denn was wir Phantasie nennen, ist ja immer eine Antizipation. Wir meinen allerdings gewöhnlich mit der Rede von der Phantasie einen Vorgang, bei dem etwas, das nicht sinnlich gegeben ist, vorstellungsmäßig vergegenwärtigt wird. In diesem Sinne hat der Schachspieler Phantasie, wenn er sich eine mögliche Figurenkonstellation vorstellt, desgleichen der Stratege, der Künstler, der Erfinder. Sofern aber in der Phantasie die Antizipation eines Gesuchten liegt, ist der Begriff der Urphantasie in der hier festgelegten Bedeutung durchaus zulässig. Das Bild des Gesuchten wird zwar nicht in der Form von Vorstellungen vorweggenommen, es liegt aber *vorbewußt* bereit und wird realisiert, wenn es tatsächlich gefunden ist.

Ohne diese den Strebungen einwohnende Urphantasie ist die Tatsache der Gestaltauffassung nicht zu erklären und anthropologisch zu Ende zu denken. Schon Kant sagt in der ersten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, woran wohl noch kein Psychologe gedacht habe. Wir können diesen Satz übernehmen, wenn wir den Begriff der Einbildungskraft, der Phantasie nicht, wie es Kant tut, beschränken auf das »Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen«, sondern im Sinne der Urphantasie als die vorbewußten und noch nicht als Vorstellung realisierten Bilder dessen verstehen, was in den Strebungen gesucht wird. Somit ist also die Urphantasie eine jedenfalls notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Gestaltwahrnehmung. Sie ist gleichsam das *Stammvokabular,* nach dem das unendliche Feld der Einzelempfindungen gelesen und als Bedeutsamkeitsganze interpretiert wird — genau so, wie wir beim faktischen Lesen die einzelnen Buchstaben zu Wörtern zusammenfassen. Die Urphantasie ist es, die den Dialog zwischen beseeltem Lebensträger und Welt allererst ermöglicht. Sie kommt schon beim eben ausgeschlüpften Hühnchen zur Geltung, das instinktiv, ohne Erfahrung die umherliegenden Körner aufpickt.

Natürlich ist die Rede von der Urphantasie lediglich eine *Hypothese,* eine Annahme, die uns elementare Tatsachen des Weltinnewerdens verständlich machen soll. Sie findet eine Stütze auch in dem von K. Lorenz geführten Nachweis, daß beim Tier bestimmte Reizkonfigurationen — etwa in Situationen der Balz, des Kampfes, der Brutpflege — als angeborene *Auslöseschemata* für das Verhalten wirksam sind. Es steht dies im Einklang mit der oben erwähnten Annahme Cuviers von den im tierischen Sen-

sorium enthaltenen und angeborenen »Bildern«, die das Individuum zu so und so geartetem Verhalten bestimmen. P. Hofstätter räumt ein, es sei im Hinblick auf die von Lorenz aufgewiesenen Verhältnisse im Tierreich »die Möglichkeit . . . nicht auszuschließen, daß auch beim Menschen gewisse Reizkonfigurationen als angeborene Auslöseschemata funktionieren«.[26] Übrigens kann auch das Verständnis des Säuglings für elementare Ausdrucksformen wie etwa das Lächeln der Mutter nur erklärt werden aus einem vor aller Erfahrung bereitliegenden Stammvokabular im Sinne der Urphantasie.

Eine Frage, die noch zu klären ist, bezieht sich auf die Rolle, die der *Erfahrung* in der Auffassung von Gestalten als Bedeutsamkeitsganzen zukommt. Man könnte sagen, die Entdeckung der Kreisgestalt entstamme der im Zuge verschiedener Manipulationen gewonnenen Erfahrung, daß wir mit bestimmt gearteten Dingen rollen können, und es sei überflüssig, ja unzulässig, noch eine besondere Urphantasie für das Zustandekommen dieser Entdeckung in Anspruch zu nehmen. Nun ist es aber doch so, daß die Entdeckung selbst als ein »da ist es«, also im Sinne einer bestimmten Bedeutsamkeit erlebt wird. Dieses Erlebnis kann nur daraus erklärt werden, daß ein vorbewußt bereitliegendes Bild mit der Erfahrung zur Deckung gebracht wird. Die Urphantasie ist also selbst schon die Bedingung für die Möglichkeit der Entdeckung, indem sie deren Bedeutung signalisiert.[27] Zwar kann die Urphantasie bei dem gewählten Beispiel nicht ins Spiel kommen ohne den Anstoß der Erfahrung, aber andrerseits kann sich auch die Erfahrung nicht bilden ohne die Mitwirkung der Urphantasie. Diese ist ein Empfangen und Hervorbringen zugleich. Erfahrung und Urphantasie wirken in einem und demselben Vollzug zusammen. Dies ist offenbar auch der psychologische Gehalt der mythologisierenden Ideenlehre Platons, nach der die Erkenntnis von Wahrnehmungsdingen auf einer Erinnerung an Urbilder beruht, die die Seele aus einem vorirdischen Leben mitbekommen hat und die durch die irdische Erfahrung wieder zur Wachheit gerufen werden.

Mit der Hypothese der Urphantasie soll lediglich gesagt sein, daß jedenfalls bei den elementaren lebenswichtigen Wahrnehmungen durch die äußeren Reize im beseelten Lebewesen bereitliegende Suchbilder gestalt-

[26] P. Hofstätter, Psychologie, Fischer-Lexikon 1957, S. 45

[27] Vgl. dazu D. Katz, Handbuch der Psychologie, 1951, S. 85: »Gewiß ist alles, was wir sehen, mit erfahrungsmäßigem Wissen geladen, aber nicht dieser Umstand führt uns in erster Linie dahin, daß sich Dinge in unserem Sehfeld . . . konstituieren. Eher gilt das Gegenteil, die Dinge konstituieren sich als Einheiten aus anderen, tiefer liegenden Gründen, und erst dies ist Voraussetzung dafür, daß wir an den Dingen Erfahrungen machen können.«

haft gegliederter Bedeutsamkeitseinheiten in die Wachheit des Bemerkens gerufen werden. Damit wird keineswegs ausgeschlossen, daß darüber hinaus die gestalthafte Durchgliederung des sinnlichen Reizfeldes auch auf Grund von Erfahrungen erfolgt.

Die endothyme Mitbedingtheit der Wahrnehmung. — Aber auch in den letztgenannten Fällen verhält es sich so, daß es der Strebungsthematik einwohnende Suchbilder sind, die gewisse Reizkonfigurationen als gestalthafte Bedeutsamkeitsganze zum Bemerken bringen und sie vom Hintergrund der übrigen Reize abheben. Von solchen vorbewußten Bildern ist das fragende Suchen der Strebungen je und je durchtönt. Sie treten bei der Begegnung mit der Welt in die Wachheit des Erlebtwerdens und gliedern das innerweltlich Bemerkte; die Empfindungskonfigurationen werden zu ganzheitlichen Wahrnehmungsinhalten.
Das sinnliche Bemerken steht somit als Glied des seelischen Funktionskreises in einem eindeutigen Integrationszusammenhang mit den Strebungen und — da die Strebungen mit den Gefühlsregungen integrativ gekoppelt sind — auch mit den letzteren.[28] Freilich ist das nicht in dem engen Sinne zu verstehen, als ob immer schon eine Antriebsregung in actu erlebt wird, auf die dann das Innewerden von Bedeutsamkeitsganzen antwortet. Häufig ist es so, daß erst in der durch die Sinnesorgane vermittelten Begegnung mit der Welt auf dem Wege über die Anmutungserlebnisse Antriebsregungen geweckt werden. So kann durch bestimmte Sinneseindrücke der Sexus oder durch den Anblick fremden Leides die Triebfeder des Helfenwollens wachgerufen werden. Es »können Dinge von starkem Aufforderungscharakter Bedürfnisse, die an sich schwach waren oder nach dem Prinzip des vorwaltenden Interesses (Claparède) vorübergehend von anderen verdrängt worden waren, wecken und die sich daraus ergebenden Reaktionsverläufe mitbestimmen«.[29] Aber auch in diesen Fällen müssen die Strebungsthematik und die ihr zugeordnete Urphantasie in potentia bereitliegen, damit das innerweltlich Begegnende in spezifischen Inhalten

[28] Der Zusammenhang zwischen Strebungsthematik und Wahrnehmung wurde in zahlreichen Untersuchungen der amerikanischen Psychologie aufgedeckt, unter denen vor allem die Arbeiten von J. S. Bruner und L. Postman zu nennen sind. Die beste Zusammenfassung der bisherigen Forschungen und Ergebnisse bietet das Sammelwerk »Perception, An Approach to Personality«, hggb. v. R. R. Blake und G. V. Ramsey (1951). Das Grundsätzliche des in Rede stehenden Zusammenhangs formuliert G. Murphy in seinem Buch »Personality« (1947) so: »... wherever our needs differ we literally *see* differently ... The fact remains ..., that needs play just as important a role in guiding the formation of our perceptual structure as in guiding the structure of our motor habits« (S. 338 f)
[29] D. Katz, Handbuch der Psychologie, S. 23

profiliert und akzentuiert wird. Antriebsthematik, Urphantasie und Gefühlsvalenz fundieren also das nach Bedeutsamkeitseinheiten (Gestalten) artikulierte Weltinnewerden, wobei die Urphantasie gleichsam das Gelenk darstellt, durch das das sinnliche Weltinnewerden als Vorgang im Außenbereich des Erlebens mit dem Innenbereich der endothymen Erlebnisse verbunden ist.

E) Die Empfindlichkeit der Sinne

Die Erörterung des Gestaltprinzips hat gezeigt, in welchem Grade das Weltinnewerden dem Gesetz der Bedeutsamkeit untersteht. Dieses Gesetz läßt sich noch weiter zurück verfolgen. Nicht nur das, was wir innerhalb des Empfindungsfeldes in Form von Gestalten als Bedeutsamkeitsganze wahrnehmen, sondern schon die Bereitstellung und Einstellung unserer Sinne für und auf das Innewerden von Reizen, in deren Feld die Gestaltwahrnehmung eingebettet ist, — auch sie unterstehen dem Gesetz der Bedeutsamkeit. Denn es ist nicht so, daß die Empfindungen lediglich die physikalisch-chemische Wirkung der die Sinnesorgane treffenden Reize darstellen. Allerdings bedarf es zur Entstehung von Empfindungen der Anregung von außen. Dennoch ist die Seele kein mechanischer Apparat, durch den die auf die Sinnesorgane auftreffenden Reize nach dem Gesetz naturwissenschaftlicher Kausalität eine Wirkung im Erleben hervorrufen. Es zeigt sich vielmehr, daß die Seele nicht nur beim Erfassen von Gestalten, sondern schon im einfachen Vorgang der Empfindung eine Mitwirkung ausübt, daß sie im Sinne lebendiger Eigentätigkeit mitbeteiligt ist, die im Dienste der Weltorientierung steht. Schon die Empfindungen sind Vorgänge des Verstehens, der Auslegung, der Übersetzung. Sind die der Urphantasie einwohnenden vorbewußten Bilder das *Vokabular*, nach dem der Text des innerweltlich Bemerkten in Form der Gestaltwahrnehmung gelesen wird, so sind die Empfindungen das *Alphabet*, auf dem jenes Vokabular aufgebaut ist.
Drei Gruppen von Erfahrungen sind es, die auf diesen Sachverhalt hinweisen: das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien, das Gesetz der absoluten Reizschwelle und das der Unterschiedsschwelle.

Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien bezieht sich auf die Erfahrung, daß in einem und demselben Sinnesorgan von verschiedenartigen Reizen ein und dieselbe Gattung von Empfindungen ausgelöst werden kann. Es ist möglich, durch elektrische Reizung des Sehnervs eine Lichtempfindung, durch einen mechanischen Druck auf den Geschmacksnerv eine Geschmacksempfindung oder durch elektrische Reizung der Hautoberfläche eine Kälteempfindung hervorzurufen. Im Zusammenhang der Weltorien-

tierung ist freilich jedes Sinnesorgan auf eine bestimmte Gattung von Reizen — man nennt sie *adäquate* Reize — eingestellt; so das Ohr auf Schallwellen, das Auge auf Lichtwellen usw.

Wie nun eine Sinnesempfindung besonderer Gattung in einem Sinnesorgan von verschiedenen Reizen ausgelöst werden kann, so gilt andrerseits, daß jedes Sinnesorgan unserem Weltinnewerden nur *eine* Gattung von Sinnesempfindungen vermittelt: mit dem Auge können wir nur sehen, mit den Ohren nur hören usw. Es gilt der von dem Physiologen Joh. Müller aufgestellte Satz: der gleiche Reiz ruft in den verschiedenen Sinnesorganen verschiedene Gattungen von Empfindungen hervor, je nach der Natur des Sinnes; verschiedene Reize lösen in dem gleichen Sinnesorgan dieselbe Gattung von Empfindungen aus. In eben diesem Gesetz kommt zum Ausdruck, daß der beseelte Lebensträger seine Umwelt auf seine Weise auslegt, ihren Text auf seine Art, im Alphabet seiner Sprache liest.

Zugleich besagt das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien aber auch, daß dieses Alphabet nur auf Reize bestimmter Gattung abgestimmt ist. Die Erfahrung zeigt, daß es Reize gibt, die überhaupt nicht als Empfindungen in die Wachheit des Erlebtwerdens eintreten, weil unsere Organe des Weltinnewerdens nicht auf sie abgestimmt sind. In eindringlicher Weise kommt uns dies zum Bewußtsein, wenn wir das Radiogerät einschalten und eine Welt hörbar wird, die für unsere normale Sinnesausstattung nicht existiert.

Wenn man sich die Frage vorlegt, woran es gelegen sein mag, daß nur gewisse Reize der Umwelt in die Wachheit des Erlebtwerdens gelangen, so ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß nur solche Reize Empfindungen auslösen, die für unsere Weltorientierung von Bedeutung sind. So wissen wir aus den methodisch vorbildlichen Forschungen des Zoologen v. Frisch, daß die Bienen einen ungemein differenzierten Sinn für Farben haben und auch auf ultraviolette Strahlen ansprechen, für die das menschliche Sensorium unempfindlich ist. Jedoch kommt das Scharlachrot im Farbenalphabet der Bienen nicht vor — offensichtlich deshalb nicht, weil es keine Blüte gibt, die im wesentlichen dem Scharlachrot entsprechende Lichtstrahlen aussendet.

Übrigens liegt in der Tatsache, daß gewisse Reize der Außenwelt nicht in die Wachheit des Erlebtwerdens gelangen, also keine Empfindungen auslösen, noch keineswegs der Hinweis, daß sie nicht trotzdem eine Wirkung auf uns ausüben und unser Verhalten beeinflussen. Diese Wirkung könnte sich aber nur im bewußtlos-unbewußten Lebensgrund vollziehen. Wir wissen nicht, wie weit die Vorgänge der Außenwelt in solcher Weise unseren Lebensgrund beeinflussen.

Das Gesetz der Reizschwelle. — Auch diejenigen Reize, für die uns die Natur mit Organen des Bemerkens ausgestattet hat, lösen nicht in jedem

Falle eine Empfindung aus. Sie müssen vielmehr eine gewisse *Stärke* haben, um in die Wachheit des Erlebtwerdens zu gelangen. Ein Lichtstrahl kann so schwach sein, daß er die Dunkelheit nicht merklich durchdringt, ein Ton so leise, daß er nicht zu hören ist, eine Berührung so leicht, daß wir sie nicht bemerken. »In reinschmeckendem Trinkwasser vermag der Chemiker stets noch eine ganze Anzahl von Salzen oder Säuren nachzuweisen; allein man merkt nichts davon, solange die Menge jedes Bestandteils sehr klein ist.« [30] In den genannten Fällen handelt es sich um »*Intensitätsschwellen*«. Man versteht darunter diejenige Stärke eines Reizes, die nötig ist, um eine eben merkliche Empfindung auszulösen.

Die einem Sinnesgebiet adäquaten Reize sind aber auch verschieden wirksam je nach ihrer *Qualität*. So hat die Sinnespsychologie festgestellt, daß weniger als 16 Luftschwingungen noch nicht und mehr als 20 000 nicht mehr gehört werden; oder daß die ultravioletten Strahlen in ihrer besonderen Wellenlänge keine Lichtempfindung auslösen. Es bestehen also auch hinsichtlich der Qualität der einem Sinnesgebiet adäquaten Reize gewisse Grenzen für das menschliche Sensorium — und zwar eine obere und eine untere —, jenseits derer keine Empfindung ausgelöst wird. Man bezeichnet diese Grenzen als »*Qualitätsschwellen*«.

Auf die Frage, woraus eine derartige Beschränkung des Sensoriums des beseelten Lebewesens zu erklären sei, ist zu antworten, daß die Reizschwellen offenbar bestimmt werden von der Lebenswichtigkeit der empfangenen Reize. Die Eidechse bleibt unbeeinflußt von einem neben ihr abgeschossenen Pistolenschuß, sie hört ihn nicht, während das leiseste Rascheln neben ihr sie zur Kopfwendung und Flucht veranlaßt. Man hat im Laboratoriumsexperiment festgestellt, daß die Nachtschmetterlinge nur auf hochfrequente Geräusche reagieren, die durch Reibung eines Glasstöpsels hervorgerufen werden. Für alle übrigen Töne zeigen sie sich taub. Diese hochfrequenten Töne sind nun von derselben Art wie die Lautäußerungen der Fledermaus, die auf Nachtschmetterlinge Jagd macht. Offenbar ist also das akustische Merkorgan des Nachtschmetterlings hinsichtlich seiner Qualitätsschwellen genau auf die Reize spezialisiert, die für ihn lebenswichtig sind.

Wenn darin wiederum die subjektive Bedingtheit der Reizwirkung zum Ausdruck kommt und es sich zeigt, daß die Vorstellung einer rein kausalen Einwirkung der Außenwelt auf den Lebensträger unzulässig ist, so erweist sich das gleiche auch in der Tatsache, daß die Empfindlichkeit für Reize keine mechanisch festgelegte Größe ist etwa nach Analogie des Gesetzes, daß Wasser bei einer Temperatur von 0 Grad in einen anderen Aggregatzustand übergeht, sondern daß sie abhängig ist von inneren Einstellungen

[30] H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, S. 533 f.

des beseelten Lebensträgers, daß sie mitbedingt ist von einer »psychischen Aktivität, die im menschlichen Seelenleben als Aufmerksamkeit bekannt ist und im vitalen Wahrnehmungsvermögen der Tiere ihr Analogon in der sogenannten Instinktaufmerksamkeit hat« (Buytendijk).

Beispiele hierfür geben die Erfahrungen sowohl im tierischen wie im menschlichen Verhalten. Bei Dressurversuchen an Hunden zeigt es sich, daß sich die Intensitätsschwelle des Geruchssinnes um so mehr hinunterdrücken, die Geruchsempfindlichkeit also um so mehr steigern läßt, je stärker das Versuchstier durch die Dressur an einen Gegenstand gebunden ist, je mehr also der Geruch des Gegenstandes für das Tier *signalisierende* Bedeutung erhält. »Riechen ist« — wie alles Bemerken — »nicht das Empfangen eines Reizes, der einfach wirksam ist, wenn er einen Schwellenwert überschreitet. Der Hund ist also kein Riechautomat«,[31] wie überhaupt das beseelte Lebewesen kein mechanisch registrierender Sinnesautomat ist.

So ist auch die Schmerzempfindlichkeit, gemessen durch die objektive Größe eines mechanischen oder chemischen Insultes, keine konstante und absolute Größe, sondern zentralpsychischen, von der seelischen Gesamtsituation abhängigen Schwankungen unterworfen. Es gibt Situationen, in denen Schmerzreize unterschwellig bleiben, die in anderen Situationen sehr stark bemerkt werden. Im Kampf oder bei aufmerksamer Spannung ist ein Schmerz weniger leicht auslösbar und der Arzt weiß, daß jede Ablenkung die Schmerzempfindlichkeit herabsetzt. Bekannt ist, daß Gefühlserregungen wie Schreck, Wut oder sexuelle Erregung die Schmerzempfindlichkeit außerordentlich herabsetzen. Bei höheren Tieren treten während der Begattung oft Verwundungen auf, die offenbar überhaupt nicht bemerkt werden.

Entsprechendes gilt auch für die Gehörsempfindlichkeit. Wenn eine Mutter mit ihrem Kind in einem und demselben Zimmer schläft, dann hat sie eine ganz besondere Empfindlichkeit für die Laute des Kindes. Ein leichtes Wimmern genügt, um sie aus dem Schlaf aufzuwecken, während starke akustische Reize, die für die Mutter bedeutungslos sind, ihren Schlaf völlig ungestört lassen. Die Sinnesempfindlichkeit ist also offenbar auch hier abgestimmt auf Reize, die signalisierende Bedeutung haben.

An all diesen Erfahrungen zeigt sich, daß schon die Empfindungen keinen automatenhaft registrierenden Reizempfang darstellen, sondern als ein — vom beseelten Lebensträger her gesehen — aktiver, zentralpsychisch gesteuerter Vorgang aufzufassen sind, der eingebettet ist in den Gesamtzusammenhang des seelischen Lebens.

Die Behauptung, daß die Empfindlichkeit für Reize von dem Grade abhängig ist, in dem die durch sie vermittelten Empfindungen signalisierende

[31] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere, 1938, S. 105

Bedeutung haben, wird auch durch die Tatsache der *Adaptation*, der Anpassung unserer Sinnesorgane an gegebene Reizverhältnisse bestätigt. Beispiel einer solchen Adaptation ist die sogenannte Umstimmung der Netzhaut. Betrachtet man eine Landschaft durch ein gelbes Glas, so erscheinen zunächst alle Gegenstände gelb gefärbt. Allmählich jedoch verschwindet diese Färbung und die Gegenstände werden nach und nach in ihrer objektiven Färbung gesehen. Man kann diese Vorgänge zunächst physiologisch nach der von Hering stammenden Theorie erklären. Hering nimmt an, daß auf der Netzhaut drei chemische Substanzen vorhanden sind, eine Schwarz-weiß-, eine Grün-rot- und eine Blau-gelb-Substanz. Diese Substanzen können entweder abgebaut, zersetzt (Dissimilation) oder sie können aufgebaut (Assimilation) werden oder sich im Gleichgewichtszustand befinden. Nun wirken gewisse elektromagnetische Schwingungen auf die Rot-grün-Substanz zersetzend, ein Prozeß, der sich subjektiv als Rot-Empfindung auswirkt. Andere Schwingungen wirken aufbauend auf die Substanz und rufen die Grünempfindung hervor. Ist die Substanz sich selbst überlassen, herrscht also Gleichgewichtszustand, weder Assimilation noch Dissimilation, so wird subjektiv weder rot noch grün empfunden. Ähnlich ist es bei gelb und blau. Die Gelbempfindung entspricht dem Abbau, die Blauempfindung dem Aufbau der Gelb-blau-Substanz. Bei der Schwarzweiß-Substanz liegen die Dinge etwas anders.

Die Erfahrungen bei dem Versuch mit der Gelbscheibe wären nach Hering also daraus zu erklären, daß die Netzhaut für gelb erschöpft ist, der Dissimilationsprozeß der Gelb-blau-Substanz, der die physiologische Grundlage für die Gelbempfindung darstellt, einen Abschluß gefunden hat. Dieser physiologische Vorgang hat aber auch eine biologische Bedeutung. Wenn in dem Versuch mit der Gelbscheibe alles Gesehene gelb erscheint, dann kann gelb keinen Signalcharakter mehr besitzen, die Farbempfindung gelb ist biologisch nicht mehr bedeutsam und unser Bemerken, durch das wir uns in der Umwelt orientieren, kann auf das Erlebnis gelb verzichten.

Ähnlich verhält es sich mit der Empfindlichkeit auf anderen Sinnesgebieten. Wenn wir in einen Raum eintreten, so geschieht es zuweilen, daß wir einen unangenehmen Geruch bemerken, der jedoch nach längerem Aufenthalt im Zimmer nicht mehr feststellbar ist. Biologisch gesprochen heißt das: Der Geruch hat sich zunächst dem Erleben als Signal gemeldet. Nachdem er aber als solcher nicht ausgenutzt wurde – wir hätten uns entfernen oder die Fenster öffnen können –, tritt für das Erleben der Signalcharakter zurück, die Empfindlichkeit für den Geruch stumpft ab, der Geruchsreiz wird unterschwellig.

Aus solchen Erfahrungen geht hervor, wie sehr unserem Sensorium und seinen Empfindungen als dem Alphabet unseres Weltinnewerdens die

Aufgabe zukommt, die Umwelt zum Bemerken zu bringen und damit die Basis unserer Orientierung zu schaffen.

Das Gesetz der Unterschiedsschwelle. – Damit dies geschieht, müssen nun nicht nur die Unterschiede der Qualität der Sinnesempfindungen bemerkt werden – die Verschiedenheit etwa von blau und grün, von warm und kalt, von Tönen verschiedener Höhe, von süß und sauer, von spitz und stumpf usw. –, sondern auch Unterschiede der *Intensität* von Empfindungen gleicher Qualität, also Verschiedenheiten des Wärmer oder Kälter, des Heller oder Dunkler, des mehr oder weniger Süß, des mehr oder weniger Laut usw.

Auch solcher Unterschiede werden wir im Bemerken inne. Dabei zeigt die Erfahrung, daß nicht jede objektiv-quantitative Verschiedenheit zweier Reize bemerkt wird, also einen Unterschied in der Empfindung hervorruft. Wenn wir etwa auf die eine Hand ein Gewicht von 100 g auflegen und auf die andere ein solches von 110 g, so wird dieser Unterschied nicht bemerkt. Erst wenn das Vergleichsgewicht auf 133 g vergrößert wird, entsteht eine eben merkliche Empfindung des Schwererseins. Den Betrag, um den zwei Reize verschieden sein müssen, um einen *eben merklichen* Empfindungsunterschied hervorzurufen, nennt man die *Unterschiedsschwelle*, die Empfindlichkeit für den Unterschied die *Unterschiedsempfindlichkeit*. Je kleiner die Unterschiedsschwelle ist, desto größer ist die Unterschiedsempfindlichkeit.

Die Erfahrung zeigt weiterhin, daß das *Verhältnis* zwischen einem Grundreiz, der eine bestimmte Empfindung hervorruft, und dem Betrag, um den der Vergleichsreiz stärker oder schwächer sein muß, damit ein eben merklicher Empfindungsunterschied hervorgerufen wird, innerhalb gewisser Grenzen *konstant* ist. Wenn es also im Simultanvergleich bei einem Grundgewicht von 100 g eines Unterschieds von 33 g bedarf, damit ein *eben merkliches* Schwererscin festgestellt wird, so bedarf es bei einem Grundreiz von 200 g des Betrages von 66 g. Das Verhältnis von Reizunterschied und Grundreiz ist also im ersten Fall 33:100, im zweiten 66:200, in beiden Fällen also 1:3 und somit konstant. Wird der Vergleich nicht simultan, mit gleichzeitiger Belastung beider Hände, sondern sukzessiv, durch aufeinanderfolgendes Auflegen verschiedener Gewichte auf dieselbe Hand durchgeführt, dann verringert sich die Unterschiedsschwelle auf $^1/_{14}$ bis $^1/_{30}$, die Unterschiedsempfindlichkeit ist also im Sukzessivvergleich größer.

Diese Gesetzmäßigkeit im Verhältnis zweier Reize gleicher Qualität, aber verschiedener Intensität, die als *eben merklich* verschieden empfunden werden, bezeichnet man nach dem Physiologen Weber, der es in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zuerst auf dem Gebiet der Gewichtsempfindung entdeckt hat, als »*Webersches Gesetz*«. Es gilt, wie sich gezeigt

hat, für alle Sinnesgebiete mit Ausnahme der Bereiche ganz schwacher und ganz starker Reize. D. h. derjenige Reizunterschied, der eben bemerkt werden soll, ist für ein und dieselbe Empfindungsqualität immer der gleiche Bruchteil des Ausgangsreizes. Der Quotient freilich, den das Verhältnis von Reizunterschied zu Grundreiz bei der Erzeugung eines eben merklichen Empfindungsunterschiedes darstellt, ist von Sinnesgebiet zu Sinnesgebiet verschieden. So beträgt er für die Lichtempfindung 1:100. Wenn etwa ein Raum von 100 Hefnerkerzen erhellt wird, so genügt ein Zusatz von 1 Kerzenstärke, um den Raum eben merklich heller zu machen. Wird er jedoch von 200 Hefnerkerzen erhellt, so tritt dieser Erfolg erst beim Zusatz von 2 Kerzenstärken ein.

Wenn nun für den erwachsenen Menschen die Unterschiedsschwelle beim Drucksinn der Hand 1/3 (beim Simultanvergleich) bzw. 1/14 bis 1/30 (beim Sukzessivvergleich), für die Lichtempfindlichkeit dagegen 1:100, die Unterschiedsempfindlichkeit beim Sehen also ungleich größer ist als beim Drucksinn, so liegt es nahe, diese Verschiedenheit mit der Bedeutung in Zusammenhang zu bringen, die einerseits die Druck-, andrerseits die Lichtempfindungen für das menschliche Leben haben. Zweifellos orientiert sich der Mensch mehr durch das Auge als durch den Drucksinn; er ist wie kein anderes Wesen ein Augenwesen. Dieser Tatsache ist offenbar von der Natur durch die ungleich größere Unterschiedsempfindlichkeit des Gesichtssinns Rechnung getragen.

Aber auch die im Weberschen Gesetz formulierte Tatsache, daß innerhalb desselben Sinnesgebietes Intensitätsunterschiede um so besser bemerkt werden, je geringer der Grundreiz ist, von dem sich der stärkere abheben soll, läßt eine Deutung aus dem Lebenszusammenhang zu. Wir erfahren die Wirksamkeit des Weberschen Gesetzes etwa in der Dunkelheit der Nacht. Jetzt erst sehen wir die Sterne, obwohl der von ihnen ausgehende Lichtreiz bei Tag und bei Nacht derselbe ist. Bei den lichtstarken, von der Sonne ausgehenden Reizen des Tages dagegen bleiben sie unterschwellig, die Sterne heben sich für unser Bemerken im Profil der Welt nicht von anderen Lichteindrücken ab. Ähnlich ist es mit akustischen Reizen. In der Stille der Nacht hören wir Geräusche, die im Lärm des Tages unbemerkt bleiben: so das Ticken der Uhr, entfernte Geräusche auf der Straße, das Wehen des Windes, das Rauschen der Blätter, das Knarren der Möbel im Zimmer. Auch dies sind Reize von objektiv gleicher Stärke, ob sie nun bei Tag oder Nacht unser Ohr treffen. Daß wir sie aber nachts deutlich hören, während sie uns am Tage gar nicht »zum Bewußtsein« kommen, besagt eben, daß ein Reiz immer nur im Verhältnis zu Reizen gleicher Art bemerkt wird. Ein Bezug zum Lebenszusammenhang scheint sich hierin nun insofern anzudeuten, als die Welt als so und so seiend ja doch wesentlich profiliert wird durch die in den Dimensionen von Raum und Zeit gegebene

Verschiedenheit des einzelnen Seienden von einem anderen, also durch eine Relation. Was wir bemerken müssen, um uns in der Welt zu orientieren, sind nicht nur die Dinge, wie sie sind, in ihrer absoluten Größe und Qualität, sondern wesentlich auch die Relationen des Unterschiedes, durch die das Sosein der einzelnen Dinge im Ganzen der Welt profiliert wird. Das Webersche Gesetz bringt also offenbar einen Vorgang der *Anpassung* unseres Sensoriums an die gegebenen Umweltverhältnisse zum Ausdruck. Es sorgt dafür, daß die Profilierung der Welt für unsere Orientierung innerhalb gewisser Grenzen erhalten bleibt. In der Dunkelheit müssen für uns geringere Unterschiede der einzelnen Lichtreize bemerkbar werden, damit die Orientierung möglich ist. Einen solchen Vorgang der Anpassung unserer Sinnesorgane erfahren wir, wenn wir etwa nachts aus der Helle eines Zimmers auf eine völlig verdunkelte Straße treten. Zunächst scheint alles in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt und wir zögern, einen Schritt vorwärts zu gehen. Die durch das hellerleuchtete Zimmer bestimmte Unterschiedsempfindlichkeit ist zu gering, um uns die Orientierung zu ermöglichen. Nach einiger Zeit jedoch ändert sich dies. Allmählich hellt sich das Dunkel auf, wir bemerken Helligkeitsunterschiede, für die wir noch vor kurzem unempfindlich waren und eben diese Helligkeitsunterschiede profilieren die Umwelt, in der wir uns zurechtfinden müssen. Auch im Gesetz der Unterschiedsschwelle bzw. der Unterschiedsempfindlichkeit kommt also die Tatsache zur Geltung, daß unser sinnliches Bemerken schon in der Einstellung und Bereitstellung unseres Sensoriums dem Gesetz der *Bedeutsamkeit* untersteht.

F) Das Konstanzprinzip

Wir fassen die bisher erörterten Bedingungen des sinnlichen Bemerkens im Überblick zusammen. Ausgelöst wird das sinnliche Bemerken durch objektive, von der Umwelt ausgehende Reize, die auf die empfindlichen Sinnesorgane treffen und durch die Nervenbahnen zur Zentralstelle des Gehirns weitergeleitet werden. Das Feld der erregten Empfindungen erhält durch das Gestaltprinzip eine Gliederung und Konturierung in bestimmte Bedeutsamkeitsganze.

Aber damit sind noch nicht alle Bedingungen für den Tatbestand der uns faktisch gegebenen Wahrnehmung aufgewiesen. Die Erfahrung zeigt, daß noch ein weiterer Faktor mitbestimmt, wie und als was das innerweltlich Begegnende von uns erlebt wird. Wir bezeichnen ihn als *Konstanzprinzip*. Seine Wirksamkeit erweist sich in den sog. *Konstanzphänomenen*.

Die Konstanz der Farben. — Der Physiologe Hering hat darauf hingewiesen, daß ein Stück Kohle in der Mittagssonne — physikalisch gemessen —

etwa die dreifache Helligkeit ausstrahlt wie ein Stück Kreide im schwachen Lichte der Dämmerung. Trotzdem »erscheint« uns die Kohle schwarz, das Stück Kreide weiß. Ähnlich verhält es sich mit der Auffassung bunter Farben. Ein Blatt Papier strahlt, physikalisch genommen, grünliches Licht aus, wenn wir uns im Schatten eines grün belaubten Baumes befinden, und gelbliches Licht, wenn wir es beim Schein einer Kerze betrachten. Trotz dieser Verschiedenheit figuriert es in unserer Wahrnehmung als weiß, genauer gesagt, es wird von uns als weiß beurteilt.
Fragt man nach den Gründen dieser Tatsache, so ist die Erklärung wohl darin zu suchen, daß wir die Wahrnehmungsdinge als Bedeutsamkeitsganze hier und jetzt hinsichtlich ihrer Farbigkeit nicht streng nach Maßgabe der faktisch von ihnen ausgelösten Empfindungen beurteilen, sondern daß die Empfindungen — so sei zunächst gesagt — überformt und transponiert werden von einem standardisierten Bild, mit dem die Kohle, die Kreide, das Blatt Papier als Dinge mit bestimmten Eigenschaften in unserem Bewußtsein figurieren. Die Kohle hat in diesem Bilde das konstante Merkmal schwarz — wir sprechen von kohlschwarzem Haar — die Kreide das konstante Merkmal weiß: wir sagen, daß einer kreideweiß wird. Erkennen wir nun einen bestimmten Empfindungskomplex als das *Ding* Kohle oder Kreide, so tritt unter dem Einfluß jenes standardisierten Bildes eine Umdeutung und Transformation der tatsächlichen Lichtempfindungen ein. Man bezeichnet diese Umdeutung als *Helligkeits-* bzw. *Farbentransformation*, die dadurch zustande kommende Wirkung, also die Konstanz, die die Farbigkeit eines Dinges für unsere Wahrnehmung besitzt, als *Helligkeits-* bzw. *Farbenkonstanz*.

Die Größenkonstanz. — Etwas Analoges gilt für die Auffassung von Größen. Wenn ein Mensch uns gegenüber aus dem Abstand von 1,5 m auf einen solchen von 4,5 m zurücktritt, dann verkleinert sich sein Bild auf der Netzhaut auf ein Drittel der ursprünglichen Ausdehnung. Für unsere Wahrnehmung bleibt seine Größe aber die gleiche. Zu erklären ist dies daraus, daß unsere Wahrnehmung beeinflußt wird von unserem Erfahrungswissen. Wir wissen, daß der Mensch, dessen Bild sich auf unserer Netzhaut spiegelt, ein und derselbe ist, und interpretieren das Netzhautbild aus diesem Wissen heraus. Man bezeichnet die Tatsache, daß Gegenstände der Umwelt hinsichtlich ihrer Größe trotz der mit wechselnder Entfernung wechselnden Größe des Netzhautbildes *(Erscheinungsgröße)* als gleichbleibend in unserer Wahrnehmung figurieren, als *Größenkonstanz*, den seelischen Vorgang, auf dem dies beruht, als *Größentransformation*.
Der Vorgang der Größentransformation läßt sich im Experiment überzeugend feststellen. Man stellt vor einen Betrachter im Abstand von 1 m ein Quadrat aus Pappe mit der Seitenlänge von 30 cm auf, in der Entfernung

von 5 m ein anderes Quadrat, dessen Seitenlänge sich verändern läßt. Stellt man dem Betrachter zunächst die Aufgabe, ein Signal zu geben, wenn das im aufsteigenden oder absteigenden Verfahren vergrößerte oder verkleinerte entfernte Quadrat *objektiv* dieselbe Größe hat wie das nahe stehende, so wird diese Aufgabe innerhalb eines geringen Schwankungsspielraumes richtig gelöst. Verlangt man aber, der Betrachter solle dann ein Signal geben, wenn die *Erscheinungsgröße* der beiden Quadrate, also ihre Netzhautbilder gleich groß sind, so kommt dies auch nicht annähernd zum Gelingen. Die Entfernungen der beiden Quadrate vom Betrachter verhalten sich wie 1:5. Also wird das entfernte veränderliche Quadrat erst dann ein Netzhautbild von der gleichen Ausdehnung wie das nahestehende erzeugen, wenn seine Seitenlänge 5mal so groß ist wie das des nahen. Die Einstellungen des veränderlichen Quadrates, bei der der Betrachter die Erscheinungsgröße als gleich beurteilt, bleiben aber weit hinter diesem Wert zurück. Es ist dem Betrachter kaum möglich, die Tatbestände seiner Empfindungen, also die Netzhautbilder, miteinander zu vergleichen, weil er sich von dem Gesetz der Größentransformation nicht freimachen kann.

Die Gestaltkonstanz. — Eine solche Transformation nimmt unser wahrnehmendes Innewerden schließlich auch mit Gestalten, mit Formen vor. Man spricht von der *Gestalttransformation.* »Wir essen in Gesellschaft. Was für Formen haben die Teller in unserem Sehfeld, die zur Linken, die zur Rechten und die gegenüber? Sind sie etwa kreisförmig wie mein eigener Teller, auf den ich gerade herabsehe . . .? Wenn ich erst einmal über ihre Projektion auf meiner Retina nachgedacht habe, werde ich zugeben, daß sie als Ellipsen erscheinen müssen, manche sogar als sehr flache Ellipsen.«[32] Trotzdem figurieren in meiner Wahrnehmung die Teller als Kreise, es kommt mir der Ellipsencharakter ihrer Abbilder auf meiner Netzhaut gar nicht zum Bewußtsein. Wir haben also ebenso von einer *Gestaltkonstanz* wie von einer Farben- und Größenkonstanz zu sprechen.
Wie sehr das Gesetz der *Gestalttransformation* in unserer Wahrnehmung wirksam ist, davon überzeugt uns die Photographie, die die Dinge ja erscheinungsgetreu zeichnet, so also, wie sie sich auf der Netzhaut abbilden. Wenn wir uns in geringem Abstand vor einen im Grase liegenden Menschen stellen, und zwar so, daß uns seine Fußsohlen am nächsten liegen, sein Scheitel am weitesten von uns entfernt ist, die Längsachse seines Körpers also in unserer Blickrichtung liegt und wir von ihm eine photographische Aufnahme machen, dann zeigt das entwickelte Bild eine unnatürlich wirkende Vergrößerung der Fußsohlen und eine Verjüngung der Gestalt nach dem Kopfe zu, die uns beim Sehen in der natürlichen, realen

[32] W. Köhler, Psychologische Probleme, 1933, S. 48

Situation ohne Dazwischenschaltung des photographischen Apparates gar nicht »zum Bewußtsein« kommt, weil wir hier unwillkürlich eine Umdeutung des Netzhautbildes im Sinne der objektiven Proportionen vornehmen.

So viel über die Konstanzphänomene. Man kann die Tatsachen der Farben- bzw. Helligkeitskonstanz, der Größen- und der Gestaltkonstanz zusammenfassen unter dem Begriff der *Dingkonstanz*. Denn offenbar beruhen alle genannten Transformationen darauf, daß wir die Konfigurationen der Einzelempfindungen zu Bedeutsamkeitsganzen interpretieren durch die Kategorie des *Dinges*, das durch bestimmte Eigenschaften gekennzeichnet ist und mit sich selbst identisch bleibt. Jedenfalls läßt das Gesetz der Dingkonstanz erkennen, daß in dem, was wir Wahrnehmungen nennen, außer den durch die Reize ausgelösten und durch die Sinnesorgane vermittelten Empfindungen und dem in der Urphantasie fundierten Gestaltprinzip noch andere Faktoren mitwirken, die — ebenso wie der Gestaltfaktor — zentralseelischer Art sind.

Wir haben uns nun zu fragen, wie diese Faktoren psychologisch zu bestimmen sind. Bei allen Konstanzphänomenen spielen offenbar *Erfahrungen* eine Rolle, die in die Interpretation und Auffassung der hier und jetzt gegebenen Empfindungen einwirken. Bei der Farben- und Gestaltkonstanz wirkt die Erfahrung in Form bestimmter standardisierter Vorstellungen. Wir wissen, daß der Teller rund und die Kohle um ein vielfaches dunkler ist als die Kreide, wenn beide unter den gleichen Bedingungen der Beleuchtung gesehen werden. Etwas anders liegen die Dinge bei der Größentransformation. Sie beruht nicht auf der Wirksamkeit einer Vorstellung, sondern auf einem, wenn auch gar nicht bewußt werdenden, unserer Erfahrung entstammenden Schluß. Wir wissen aus der Erfahrung, daß bei zunehmender Entfernung die Dinge immer kleiner erscheinen, wobei jedoch ihre objektive Größe die gleiche bleibt. Bei der Auffassung der Größe wird die Entfernung, in der die Dinge zu uns stehen, mit in Rechnung gesetzt. Die Dinge figurieren in unserer Wahrnehmung annähernd mit der Größe, die ihnen objektiv im Verhältnis zu anderen näheren Dingen zukommt. Sobald dieser automatisch vollzogene Kalkül, also das In-Beziehungbringen zwischen Entfernung und Erscheinungsgröße dadurch unmöglich gemacht wird, daß die Entfernung nicht abschätzbar ist, wird auch der Prozeß der Größentransformation verhindert. So gelingt es bei dem Versuch mit den beiden Quadraten weit besser, das entfernte und variable in seiner tatsächlichen Erscheinungsgröße dem nahen anzugleichen, wenn man beide einäugig durch eine Röhre betrachten läßt, wobei die Kriterien für die Beurteilung der Entfernung und damit die Relation zwischen Entfernung, Erscheinungsgröße und objektiver Größe jedenfalls weitgehend in Wegfall kommen.

So haben die Konstanzphänomene, also der Nachweis der Farben- (Helligkeits-), Größen- und Gestalttransformation, von denen unser sinnliches Wahrnehmen mitbestimmt wird, auf zwei neue Tatsachenbereiche des Weltinnewerdens und der Weltorientierung geführt: auf die *Vorstellungen*, genauer gesagt auf die Vorgänge des vorstellenden Vergegenwärtigens und auf diejenigen der Beziehungserfassung, die konstitutiv für das ist, was wir als *Denken* zu bezeichnen gewöhnt sind.

2. DAS VORSTELLENDE VERGEGENWÄRTIGEN

Wenn sich auch gezeigt hat, daß die Vorstellungen im vollentwickelten menschlichen Seelenleben die sinnlichen Wahrnehmungen integrativ durchflechten, so sind sie doch gegenüber dem Wahrnehmen selbständige Inhalte unseres Erlebens. Als solche haben wir sie nunmehr zu betrachten.

A) Eigenart und Bedeutung der Vorstellungen

Wahrnehmung und Vorstellung. – Beide, Vorstellungen und Wahrnehmungen, sind Inhalte unseres Gegenstandsbewußtseins, Gegebenheiten im Außenbereich unseres Erlebens. Sie konstituieren den Horizont einer Welt, auf die unser Dasein entworfen ist und in der wir leben. Dieser Gemeinsamkeit stehen jedoch wichtige *phänomenologische* Unterschiede gegenüber.

Die Wahrnehmungen haben den Charakter der *Leibhaftigkeit* (Jaspers). Das bedeutet: auf eine der Beschreibung nicht weiter zugängliche Weise ist uns in den Wahrnehmungen die Existenz, das Dasein des Wahrgenommenen im Hier und Jetzt gegeben. Hierin unterscheiden sich die Vorstellungen wesentlich von den Wahrnehmungen; nicht etwa in dem Sinne, daß uns der seelische Vollzug des vorstellenden Vergegenwärtigens als unwirklich erscheint, sondern insoferne, als uns der Inhalt des Vorgestellten, also das Gegenständliche, worauf wir uns in der Vorstellung beziehen, nicht gegeben ist in seinem Dasein, sondern lediglich in seinem Sosein. Die Vorstellungen sind gegen die Tatsache des Hier- und Jetztseins gleichgültig, sie haben einen anderen Wirklichkeitsbezug, sie besitzen stellvertretenden Charakter. Der *Leibhaftigkeit* der Wahrnehmungen steht also die *Abbildhaftigkeit* der Vorstellungen gegenüber.

Die Rede von der Abbildhaftigkeit der Vorstellungen ist aber cum grano salis zu verstehen. Denn die Wahrnehmungen zeigen eine reichere Differenzierung, eine anschaulichere Fülle und Detailliertheit. Mit ihnen verglichen sind die Vorstellungen blaß, auf einige Vorzugsmerkmale des Vorgestellten reduziert. Zwar meinen wir in den Vorstellungen den anschaulichen Gegenstand, wir suchen uns etwa das anschauliche Bild eines ver-

storbenen Menschen vor das Bewußtsein zu bringen, aber die Anschaulichkeit der Wahrnehmung kann dabei niemals erreicht werden.
Die Wahrnehmungen erscheinen uns ferner im objektiven realen Raum, der uns durch das Sinnesorgan des Auges erschlossen ist, die Vorstellungen dagegen figurieren im sog. Vorstellungsraum, der eine ganz andere Dimension darstellt, den sinnlichen Raum gleichsam überlagert, unter Umständen auch sich mit dem sinnlichen Wahrnehmungsraum integriert, wie bei der Farben- und Gestalttransformation.
Ein letzter Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen liegt schließlich in folgendem: Bei den sinnlichen Wahrnehmungen machen wir die Erfahrung, daß sie verhältnismäßig beharren, während wir bei den Vorstellungen eine gewisse Mühe haben, sie festzuhalten. Andrerseits wiederum liegt ein Unterschied darin, daß wir über unsere Vorstellungen – abgesehen von der pathologischen Erscheinung der Zwangsvorstellungen – frei verfügen, daß wir sie rufen und wieder entlassen können, während es nicht in dem gleichen Grade in unser Belieben gestellt ist, was wir wahrnehmen. – So viel zum phänomenologischen Unterschied zwischen sinnlichem Wahrnehmen und vorstellendem Vergegenwärtigen.
Nun gibt es allerdings noch eine Form des vorstellenden Vergegenwärtigens, für die nicht alle aufgezeigten Unterschiede gegenüber den Wahrnehmungen gelten und die weitgehend Anschauungscharakter haben. Es sind die sogenannten von Urbantschitsch zuerst aufgedeckten »*subjektiven Anschauungsbilder*«. E. R. Jaensch hat ihnen ausgedehnte Untersuchungen gewidmet und sie als »*eidetische Phänomene*« eingehend beschrieben. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß das Vorgestellte annähernd so gegeben ist, als ob es sinnlich gegenwärtig wäre. Der Grad der anschaulichen Gegebenheit ist etwa derselbe wie beim negativen Nachbild, nur mit dem Unterschied, daß das Gesehene nicht wie dort in den Kontrastfarben, sondern in den Originalfarben erscheint, und das eidetische Anschauungsbild nicht, wie das negative Nachbild, nur unmittelbar nach der sinnlichen Wahrnehmung erscheint, sondern auch längere Zeit nach der Wahrnehmung hervorgerufen werden kann. So ist der »Eidetiker« etwa imstande, über die Zahl und die Kleidung der auf einer Postkarte abgebildeten Personen auf Grund seines Anschauungsbildes aus der Erinnerung detaillierte Angaben zu machen, aber nicht, weil er sich die Dinge gemerkt hat, sondern weil er sie aus dem reproduzierten Anschauungsbild gleichsam abliest.
Hinsichtlich ihres wahrnehmungsähnlichen Charakters sind den eidetischen Phänomenen verwandt die sog. Halluzinationen. Das sind Trugwahrnehmungen von der gleichen Deutlichkeit wie die normalen, durch Sinnesreize ausgelösten Wahrnehmungen, ohne jedoch auf entsprechenden Sinnreizen zu beruhen. Sie treten auf bei Geisteskrankheiten oder in vorübergehenden Zuständen seelischer Störung, so etwa im Alkohol-

delirium, in dem bekanntlich nicht selten weiße Mäuse oder anderes Getier gesehen werden. Bei Schizophrenen treten häufig akustische Halluzinationen in Form des »Stimmenhörens« auf, während solche visueller Art seltener sind.

Während nun Urbantschitsch auch in den subjektiven Anschauungsbildern etwas Anormales sehen zu müssen glaubte, hat Jaensch zu zeigen versucht, daß wir es hier mit einer Erscheinung zu tun haben, die bei Kindern sehr häufig, wenn nicht vielleicht sogar durchgängig vorhanden ist, in der Pubertät meist verschwindet und nur noch bei Erwachsenen, die künstlerische Begabung besitzen, in Resten erhalten bleibt. Damit ist es wahrscheinlich gemacht, daß die eidetischen Anschauungsbilder entwicklungsgeschichtliche Zwischenformen zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen sind.

Diese Annahme wird auch durch die Tatsache gestützt, daß die Vorstellungen, genetisch betrachtet, die Bedingungen ihrer Möglichkeit in den Wahrnehmungen haben. Wenn gesagt wurde, daß sinnliches Wahrnehmen und vorstellendes Vergegenwärtigen sich wie Bild und Abbild zueinander verhalten, so ist damit zugleich angedeutet, daß die Wahrnehmungen, also das Innewerden gestalthaft durchgegliedert und zu Bedeutsamkeitsganzen zusammengefaßter Komplexe von Empfindungen die Voraussetzungen für das Zustandekommen von Vorstellungen sind. Hätten wir keine Wahrnehmung, dann hätten wir auch keine Vorstellungen.

Nun wurde andrerseits bei der Analyse der Wahrnehmungen gesagt, daß sie von Vorstellungen durchflochten sind. Das Phänomen der Gestaltkonstanz bzw. der Vorgang der Gestalttransformation bei der Wahrnehmung eines seitlich von mir stehenden Tellers wurde aus der Einwirkung einer Vorstellung erklärt, in der der Teller als rund figuriert. Somit wurde also einerseits die Vorstellung als Folge, andrerseits als Voraussetzung der Wahrnehmung bzw. ihrer Konstanz bestimmt und ein stilreiner circulus vitiosus vollzogen. Der Widerspruch löst sich jedoch, wenn wir die Dinge genetisch genau betrachten. Ursprünglich — das war ja das Ergebnis der Ableitung des Gestaltprinzipes — wird die gestalthafte Durchgliederung des Empfindungsfeldes in Wahrnehmungsganze von vorbewußten Such- und Erwartungsbildern der den Strebungen immanenten Urphantasie mitbestimmt. Ein Stuhl wird als Gestalteinheit im Sinne seiner Dienlichkeit zum Sitzen, ein Rad als Gestalteinheit im Sinne der Dienlichkeit zum Rollen aus der Fülle einwirkender Reize herausgesehen. Die Wiederholung dieses Prozesses und die Fähigkeit, sich das einmal sinnlich Wahrgenommene vorstellend zu vergegenwärtigen, bringen es mit sich, daß wir an verschiedenen Stellen der Zeit und an verschiedenen Orten des Raumes dieselben Gestaltqualitäten und Bedeutsamkeitseinheiten heraussehen. Aus der Identität der immer wieder wahrgenommenen Gestaltqualität entwickelt sich eine schematisierte Vorstellung, die auf alle Stühle paßt, nur

die wesentlichsten Züge der Bedeutsamkeitseinheit »Dienlichkeit zum Sitzen« umfaßt und alle konkreten, von Erscheinung zu Erscheinung wechselnden Einzelmerkmale außer Acht läßt. Es sind also schematisierte, standardisierte, verallgemeinerte Vorstellungen, die in der Gestalttransformation integrativ in die Wahrnehmung verflochten sind. In ihrem *Ursprung* betrachtet aber sind die Vorstellungen nichts anderes als die Abbilder der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar sind sie Einzelvorstellungen, die sich erst allmählich zu *Allgemeinvorstellungen* entwickeln, woran – wie zu zeigen sein wird – die Sprache und die mit ihr verbundene Begriffsbildung einen wesentlichen Anteil haben.

Die anthropologische Bedeutung der Vorstellungen. – Indem nun die Vorstellungen aus den Wahrnehmungen entstehen und andrerseits wieder integrativ auf diese zurückwirken, gehören auch sie zu den grundlegenden Vollzügen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung. Freilich gewinnt durch sie der Begriff der *Welt* eine ganz neue Bedeutung und die Welt, auf die das menschliche Dasein entworfen ist, eine neue Dimension. Genetisch zwar an Wahrnehmungen gebunden, führen die Vorstellungen über sie hinaus ihr eigenes Leben und eröffnen der Seele eine neue Welt, einen neuen Horizont, der viel weiter reicht als derjenige der sinnlichen Wahrnehmung. Schon das unmittelbar sinnlich Gegebene erweitern wir kraft unserer Vorstellungen über seinen tatsächlichen Bestand hinaus. Wir sehen nur die Vorderseite eines Dinges, aber wir ergänzen das Gesehene dank der Wirksamkeit unserer Vorstellungen auch in *den* Teilen, die der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar erschlossen sind. Das Bild des Apfels wird erlebt als Bedeutsamkeitsganzes, zu dem auch sein Geschmack und sein Nährwert gehören, Eigenschaften also, die wir beim Anblick des Apfels gar nicht sinnlich wahrnehmen. Ebenso erweitern die Vorstellungen unser Weltbewußtsein in der Dimension der Zeit. Wenn wir in Raum und Zeit die allgemeinsten Dimensionen der Welt zu sehen haben, dann gilt für die Vorstellungen, daß sie uns die Welt in einer Weite eröffnen, die dem bloß sinnlichen, durch die Empfindungen vermittelten Weltinnewerden verschlossen ist. Hier tritt die *anthropologische* Bedeutung der Vorstellungen klar in Sicht. Wären wir nur sinnlich wahrnehmende Wesen, dann wäre der gegenständliche Horizont unseres Erlebens wie der des Tieres auf das Hier und Jetzt beschränkt. Daß wir aber die Fähigkeit des vorstellenden Vergegenwärtigens haben, das befreit uns aus der Gebundenheit im Hier und Jetzt und verleiht uns Weltoffenheit und Weltfreiheit.

Erinnerungs- und Phantasievorstellungen. – Wir kennen die Vorstellungen als solche der *Erinnerung* und als solche der Phantasie, genauer gesagt

der *Vorstellungsphantasie*, die wir von der vorstellungslosen Urphantasie zu unterscheiden haben. Die Erinnerung ist die Vergegenwärtigung des schon, die Vorstellungsphantasie diejenige des noch nicht Wahrgenommenen. Wenn wir die Beschreibung fremder, von uns noch nie gesehener Länder und Menschen lesen oder über die Ereignisse vergangener Zeiten unterrichtet werden, so greift das vorstellende Vergegenwärtigen der Phantasie weit über das Wahrgenommene hinaus. Trotzdem aber steht es in Beziehung zu unserer bisherigen Erfahrung insofern, als wir uns das neue nur auf der Grundlage des schon bekannten vorzustellen vermögen. Das schon Bekannte stellt gleichsam das Material dar, aus dem das Neue in der Vorstellungsphantasie zu einem Ganzen gefügt wird. Es gibt keine Phantasievorstellung, die nicht wenigstens in Teilinhalten auf frühere Erfahrungen zurückginge; aber andrerseits ist mit der Fähigkeit der Erinnerung immer auch die der Vorstellungsphantasie gegeben, die über das bloße Erinnerte weit hinaus zu greifen vermag.

B) Das Erinnerungsgeschehen

Wenden wir uns zunächst jener Form des vorstellenden Vergegenwärtigens zu, die das Vergangene wieder vor das Bewußtsein bringt, so haben wir uns an das zu erinnern, was bei der Erörterung der Zeitlichkeit des Erlebens über das Gedächtnis gesagt wurde [S. 46 f.]. Unter *Gedächtnis* verstehen wir die Fähigkeit der Seele, Inhalte des Erlebens auch über die Dauer ihres konkreten Vollzuges im Hier und Jetzt aufzubewahren, um sie in späteren Gegenwarten des Lebens wieder in Wirksamkeit treten zu lassen. Es geschieht dies einerseits in der Form des *Erfahrungsgedächtnisses*, das aus dem Unbewußten heraus in unser gegenwärtiges Erleben einwirkt und vor allem unser Verhalten steuert, und andrerseits in *der* Weise, daß vergangene Erlebnisinhalte in Form von Vorstellungen wieder ins Bewußtsein treten. Wir sprechen in diesem Falle vom *Erinnerungsgeschehen* oder vom *reproduktiven Gedächtnis*, weil das Vergangene eben in Vorstellungen reproduziert wird. Wir erinnern uns an unsere Kindheit, an einen verstorbenen Menschen, d. h. wir sind imstande, uns das Bild des verstorbenen Menschen oder gewisse Bilder unserer Kindheit in einer Weise zu vergegenwärtigen, die zwar von dem ursprünglichen Erlebnis insofern abweicht, als die Erinnerungsvorstellungen weniger anschaulich und leibhaftig sind als die ursprünglichen Erlebnisse. Dennoch ist die Beziehung der Erinnerungsbilder auf jene originalen Erlebnisse eindeutig gegeben. Dabei reicht nun zweifellos die Wirkung des Erfahrungsgedächtnisses viel weiter als die Erinnerung, und wir sind genötigt, wenn wir das seelische Leben in seinem Aufbau betrachten, das Erfahrungsgedächtnis viel tiefer anzusetzen als das Erinnerungsgeschehen. Vieles, was unserer Erinnerung

entschwunden ist, wirkt noch im Erfahrungsgedächtnis nach. So sind wir in dem, was wir als erwachsene Menschen seelisch sind, geprägt von den unendlich vielen Eindrücken der Kindheit, ohne daß wir uns ihrer zu erinnern vermögen. Und auch die Erlebnisse mit einem geliebten Menschen, der gestorben ist oder von dem wir getrennt sind, wirken in unserem gesamtseelischen Sein weit mehr als nur in den Augenblicken, in denen wir uns seiner erinnern.

Auf dem reproduktiven Gedächtnis andrerseits beruht alles, was wir als *Wissen* in der Form von Vorstellungen vor das Bewußtsein zu bringen vermögen, unsere Kenntnisse auf den verschiedenen Sachgebieten: die physikalisch-technischen Kenntnisse des Ingenieurs, das geschichtliche Wissen des Historikers, überhaupt all unsere Kenntnisse von Menschen, Dingen, Ländern, Sprachen, Ereignissen usw.

a) Formen des Erinnerungsgeschehens

Die Formen, in denen solche Erinnerungsvorstellungen auftauchen und wirksam werden, sind mannigfach verschieden. Ihre genetische Abfolge läßt erkennen, wie sich das Weltinnesein in immer weiteren Kreisen über das Hier und Jetzt hinausschiebt und das Erleben sich aus der Befangenheit im Augenblick und seiner Situation zu verschiedenen Stufen der Freiheit erhebt.

Gebundene und ungebundene Erinnerungsvorstellungen. — Halten wir uns an den Verlauf der seelischen Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen, so ist zunächst zu unterscheiden zwischen *gebundenen* und *ungebundenen* Erinnerungsvorstellungen. *Gebunden* sind jene, die sich einstellen aus Anlaß einer sinnlichen Wahrnehmung. Dies kann entweder in *der* Weise geschehen, daß uns die Identität eines wahrgenommenen Dinges, Wesens oder Ereignisses mit einem früheren gegeben ist, daß wir also etwas *wiedererkennen*, oder auch so, daß wir durch eine Wahrnehmung an etwas anderes erinnert werden. *Ungebundene* Erinnerungsvorstellungen sind alle diejenigen, die ohne den Anstoß durch die sinnliche Wahrnehmung auftauchen. Sie kommen später zur Entwicklung als die gebundenen. Das Wiedererkennen, das ja eine besonders wichtige Rolle in der Weltorientierung spielt, tritt wiederum in zwei Formen auf. Einmal so, daß wir die Wahrnehmung bewußt beziehen auf eine frühere Erfahrung. Wir erinnern uns daran, daß wir jemand, dem wir heute begegnen, vor Jahren kennengelernt haben, ohne in der Zwischenheit an ihn gedacht zu haben. Es gibt aber auch ein Wiedererkennen, bei dem sich die Erinnerungsvorstellung lediglich als »*Bekanntheitsqualität*« (Hoeffding) auswirkt, ohne daß dabei die Situation und der Zeitpunkt der Vergangenheit bewußt wer-

den, in denen wir dem jetzt Wiedererkannten zum erstenmal begegnet sind. Dies ist der Fall, wenn das Kind Wahrgenommenes als vertraut begrüßt. Nach wenigen Lebenswochen lächelt es die Mutter an. Der frühere Eindruck verdichtet sich noch nicht zu einer Reproduktion, aber er verleiht dem Wahrgenommenen den Charakter der Bekanntheit und Vertrautheit. Diese Art des Wiedererkennens ist gleichsam die Nahtstelle, an der sich Erfahrungsgedächtnis und Erinnerungsgeschehen berühren.

Markierte und unmarkierte Erinnerungsvorstellungen. — In der gegebenen Gliederung des Wiedererkennens tritt noch ein zweiter grundsätzlicher Unterschied aller Erinnerungsvorstellungen zutage. Das Erleben von bloßen Bekanntheitsqualitäten enthält keinen Bezug auf die Stelle der Vergangenheit — im Unterschied zu jener Art des Wiedererkennens, bei der wir uns an die frühere Begegnung erinnern. Wir tragen diesem Unterschied dadurch Rechnung, daß wir von *markierten* und *unmarkierten* Erinnerungsvorstellungen sprechen.
Wie das Wiedererkennen markiert und unmarkiert sein kann, so können alle Erinnerungsvorstellungen mit und ohne Zeitmarke auftreten. Wenn gesagt wurde, daß all das, was wir wissen, auf dem reproduktiven Gedächtnis beruhe, so tauchen diese Kenntnisse im Bewußtsein meist auf, ohne daß in ihnen eine ausdrückliche Beziehung auf den in der Vergangenheit liegenden Moment und Ort ihres Erwerbes enthalten ist. Andere Erinnerungsvorstellungen dagegen haben ihre bestimmte Zeit- und Ortsmarke. In beiden Fällen ist die Vergangenheit unseres Erlebens in der Gegenwart enthalten, im letzteren gezeichnet als Vergangenheit, im ersteren ohne daß es uns zum Bewußtsein kommt, wie sehr dauernd unsere Vergangenheit in unserer Gegenwart lebendig ist. Je häufiger Erinnerungsvorstellungen reproduziert werden, desto mehr verlieren sie die Markierung nach Ort und Zeit ihres Erwerbs.

Freisteigende und herbeigerufene Erinnerungsvorstellungen. — Ein dritter Unterschied der Formen, in denen das reproduktive Gedächtnis wirksam ist, ist der zwischen *freisteigenden (spontanen)* und *willkürlich herbeigerufenen* Erinnerungsvorstellungen. Von ersteren sprechen wir dann, wenn Erinnerungsvorstellungen spontan, ohne unser absichtliches Zutun und Bemühen aus der Tiefe des Gedächtnisses aufsteigen. Wir sagen dann, es falle uns etwas ein. Es ist aber auch möglich, daß sich die Erinnerungsvorstellungen als Erfolg eines absichtlichen Bemühens einstellen: wir besinnen uns auf etwas.
Aus der Kombination der genannten Möglichkeiten ergibt sich eine Reihe verschiedener Formen, in denen das reproduktive Gedächtnis wirksam wird. Sie sollen hier im einzelnen nicht aufgewiesen werden; es seien

lediglich diejenigen herausgegriffen, die den Gang der seelischen Entwicklung charakterisieren.

Zur Entwicklung des reproduktiven Gedächtnisses. – Am frühesten taucht jenes Wiedererkennen auf, bei dem wir lediglich eine Bekanntheitsqualität erleben, ohne uns an die Situation und die Zeit zu erinnern, da wir dem jetzt Wahrgenommenen schon einmal begegnet sind. – Wesentlich später bilden sich die ohne den Anstoß einer Wahrnehmung erfolgenden, also ungebundenen, zugleich freisteigenden und unmarkierten Erinnerungsvorstellungen heraus. Sie sind wirksam, wenn etwa das eineinhalbjährige Kind einen Ball, der beim Spiel unter den Tisch gerollt ist und den es zunächst nicht beachtet, nach einiger Zeit unter dem Tisch sucht. Es ist unwahrscheinlich, daß das Kind sich an das Unter-den-Tisch-Rollen des Balles als an etwas erinnert, das vor einiger Zeit geschehen ist – unwahrscheinlich deshalb, weil ein Zeitbewußtsein im Sinne der Unterscheidung des Jetzt, Früher und Später im Kind dieses Alters überhaupt noch nicht vorhanden ist. Wohl aber müssen wir annehmen, daß die gestalthaft aufgefaßte Lage des Balles unter dem Tisch vom Kinde reproduziert wird. – An letzter Stelle in der Entwicklung tauchen die zugleich ungebundenen, also ohne den Anstoß einer Wahrnehmung erfolgenden, willkürlich herbeigerufenen, markierten Erinnerungsvorstellungen auf; d. h. es kennzeichnet die volle Entwicklungsreife des reproduktiven Gedächtnisses, daß wir imstande sind, uns im souveränen Spiel unserer Vorstellungen auf etwas in der Vergangenheit zu besinnen.

Der entwicklungsgeschichtliche Verlauf in der Herausbildung der verschiedenen Formen von Erinnerungsvorstellungen vom bloßen Bekanntheitserlebnis bis zum Sich-Besinnen auf die Erlebnisse der Vergangenheit kennzeichnet die fortschreitende Verselbständigung einer Vorstellungswelt, den Weg der wachsenden Entbundenheit vom Hier und Jetzt, in der wir die anthropologische Bedeutung der Vorstellungen erkannt haben. Niemand hat sie anschaulicher und eindrucksvoller charakterisiert als Augustinus. Im X. Buch seiner »Bekenntnisse« spricht er von »den Gefilden und weiten Palästen meines Gedächtnisses, wo sich finden die Schätze unzähliger Vorstellungen, welche über irgendwelche Dinge durch die Sinne eingezogen sind, bald vermehrend, bald vermindernd, bald irgendwie verändernd, was die Sinne berührt hat . . . Daselbst fordere ich, solange ich bin, daß das Gedächtnis hervorbringe, was ich will . . . Im großen Hof meines Gedächtnisses . . . sind mir Himmel, Erde und Meer gegenwärtig . . . Daselbst begegne ich mir auch selbst und bilde mich wieder von neuem . . . Aus demselben Schatz entnehme ich bald diese, bald jene Vorstellung der Dinge . . . Und danach überlege ich, was in der Zukunft getan, gehofft werden und sich begeben kann, ich überlege dies, als wäre alles gegen-

wärtig . . . Das ist die große Macht des Gedächtnisses, übergewaltig, mein Gott, ein geheimes Heiligtum, weit und grenzenlos. Wer kommt zu seinem Grunde?«

b) Gesetzmäßigkeiten des Erinnerungsgeschehens

Bezeichnet man die Verfügbarkeit über vergangene Erlebnisse in der Weise des vorstellenden Vergegenwärtigens als *Behalten*, so zeigt die Erfahrung, daß das Behalten gewissen Gesetzmäßigkeiten untersteht. Es gibt eine Reihe von Bedingungen, von denen es abhängt, was das Gedächtnis aufzunehmen und in Form von Vorstellungen wieder hervorzubringen, zu reproduzieren vermag. Sie sind von besonderer Wichtigkeit für das *Lernen*, das ja ganz auf dem Gedächtnis beruht, und zwar nicht nur auf dem Erfahrungsgedächtnis, auf Grund dessen auch das Tier lernt und auf das sich die vor allem im Tierversuch gewonnenen »Lerntheorien« der amerikanischen Psychologen beziehen,[33] sondern — wenn wir lernen im menschlich-pädagogischen Sinne verstehen — vor allem auf dem Erinnerungsgeschehen, dem reproduktiven Gedächtnis.

Aufmerksamkeit und Gefühlsvalenz. — Daß die *Aufmerksamkeit* eine erste dieser Bedingungen ist, erhellt schon aus der Rolle, die sie bei der Wahrnehmung spielt. Dabei verstehen wir — so sei vorläufig[34] formuliert — unter Aufmerksamkeit die Bereitstellung und Einstellung unserer Organe und Funktionen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung für und auf etwas, das im Horizont unseres Bemerkens steht. Wenn wir etwas aufmerksam durchlesen, dann erinnern wir uns des Inhaltes weit besser, als wenn wir es nur flüchtig und obenhin überfliegen. Wir ertappen uns beim Lesen einer Buchseite, daß wir zuweilen sogar mehrere Male darüber hinweggelesen haben, ohne am Ende zu wissen, was wir gelesen haben. Über viele Dinge, die im Laufe unseres Alltagslebens ungezählte Male in unser Blickfeld getreten sind, können wir auf Befragen keine Auskunft geben, weil wir sie nicht beachtet haben.
Zweifellos hängt diese Aufmerksamkeit nicht nur von unserem Willen ab, sondern auch von der *Gefühlsvalenz*, der Anmutungsqualität dessen, was wir wahrnehmen. So wird die Gefühlsvalenz zu einer weiteren Bedingung des Behaltens. Zunächst besteht ein Unterschied im Hinblick auf die Tiefe des Erlebens. Der Tod eines geliebten Menschen haftet weit mehr in der Erinnerung als der Verlust eines unentbehrlich gewordenen Gebrauchsgegenstandes. Unter den Erlebnissen gleicher Gefühlstiefe werden diejeni-

[33] Hierüber vgl. S. 474
[34] Über Aufmerksamkeit vgl. S. 601 f.

gen positiver Anmutungsqualität besser aufbewahrt und leichter wieder vergegenwärtigt als diejenigen negativer Qualität. Auf dieser Tatsache beruht der sog. *Erinnerungsoptimismus:* wir neigen dazu, die Vergangenheit im Spiegel der Erinnerung zu verklären, weil das Gedächtnis die guten Erfahrungen des Lebens bereitwilliger und besser in sich aufbewahrt als die schlechten. Undankbar gegen das Schicksal denken wir mehr daran, was wir heute entbehren müssen und in der Vergangenheit besessen haben, als uns gegenwärtig zu halten, daß auch diese Vergangenheit ihre Unzulänglichkeiten und Nöte hatte, von denen wir heute entlastet sind. Eine besondere Rolle spielt die Gefühlsvalenz für die Erinnerung vor allem auch in *den* Fällen, in denen es sich um Erlebnisinhalte handelt, die unser Selbstgefühl belasten. Hier sei noch einmal an den schon zitierten Satz von Nietzsche erinnert: »Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach.« Das Erinnerungsgeschehen steht also weitgehend unter dem Gesetz der *Verdrängung*, von dem noch zu reden sein wird. Dabei wird sich zeigen, daß Erlebnisse negativer Gefühlsvalenz zwar aus der Erinnerung verdrängt werden, aber in der tieferen Schicht des Erfahrungsgedächtnisses aufbewahrt sein und von hier aus ihre Wirkung auf die Gegenwart des späteren Lebens ausüben können.
Natürlich gibt es auch Erfahrungsinhalte, deren Gefühlsvalenz gering ist, die also relativ gefühlsneutral sind. Auch sie haften weniger in der Erinnerung als diejenigen positiver Gefühlsvalenz. Wer gleichgültig ist gegen das, was er zur Mahlzeit hat, weiß morgen schon nicht mehr, was er heute gegessen hat, während andrerseits die Unterbrechung monotoner Mahlzeiten durch ein Lieblingsgericht noch längere Zeit in der Erinnerung bleibt.
Mit dem Gesetz der Gefühlsvalenz hängt wohl auch die Tatsache zusammen, daß gewisse Menschen ein Spezialgedächtnis für Zahlen, für Namen, für Physiognomien, für Sprachen, für topographische Verhältnisse usw. haben. Vermutlich liegt in all diesen Fällen ein besonderes Interesse an den Gegenständen vor, das diesen seinerseits eine bestimmte Gefühlsvalenz verleiht.
Aus der Rolle, die die Gefühlsvalenz beim Behalten spielt, ist die pädagogische Folgerung zu ziehen, das, was dem Kinde lehrend beigebracht werden soll, so darzubieten und zu vermitteln, daß es den kindlichen Wertgrund trifft.

Die Bedeutsamkeitsganzheit. — Ein weiterer schon in der Wahrnehmung wirksamer Faktor, der für Behalten und Reproduzieren wichtig ist, liegt in dem Grade, in dem die Mannigfaltigkeit dessen, was zu behalten ist, in sich selbst ein Ganzes darstellt oder in disjecta membra, d. h. in selbstän-

dige, voneinander unabhängige und zueinander beziehungslose Teile zerfällt. Je mehr das letztere der Fall ist, desto weniger wird behalten. Je mehr sich aber die unterscheidbaren Einzelinhalte des Wahrgenommenen zu Bedeutsamkeitsganzen, zu Gestalten zusammenfassen lassen, desto besser ist das Behalten. Wir merken uns ja auch die Wörter nicht nach ihren einzelnen Buchstaben oder Silben und ebensowenig die Sätze nach ihren einzelnen Wörtern, sondern als umfassende Bedeutsamkeitseinheiten, als den gedanklichen Sinn, dem sie Ausdruck verleihen. Auf der Tatsache, daß wir uns gestalthafte Ganzheiten besser merken als beziehungslose Einzelteile, beruht die sog. *Mnemotechnik*. Sie ist die Kunst, zwischen den Einzelheiten dessen, was behalten werden soll, Beziehungen zu stiften, um sie so in einen Ganzheitszusammenhang zu bringen.

Die Beziehung zu Bekanntem. — Die Nachhaltigkeit, mit der etwas ins Gedächtnis aufgenommen wird und dort als reproduzierbarer Inhalt bereitliegt, ist ferner davon abhängig, wieweit es in schon Bekanntes eingegliedert oder zu ihm in Beziehung gebracht werden kann. Wundt bezeichnet diesen Vorgang als *Assimilation*. Auch aus dem Gesetz der Assimilation ergibt sich eine wichtige pädagogische Folgerung. Bei der Erweiterung des Wissens muß das, was neu aufzufassen und einzuprägen ist, nach Möglichkeit an das schon Bekannte und Vertraute angeknüpft werden.

Der Umfang des Wahrgenommenen. — Liegen die bisher genannten Bedingungen für das Behalten und Reproduzieren schon in der Wahrnehmung selbst, so gilt dies auch für einen weiteren Faktor, der entscheidend wird für das Behalten und Reproduzieren. Es ist der *Umfang* dessen, was aufgefaßt werden soll. Gerade die Erfahrung des Lehrens und Lernens zeigt, daß das, was im Gedächtnis behalten werden soll, für die Auffassung dosiert werden muß und über ein gewisses Maß nicht hinausgehen darf. Es gibt ein Optimum dessen, was dem Behalten zugemutet werden darf. Wer zum erstenmal nach Rom kommt und nur wenige Tage des Aufenthalts zur Verfügung hat, der behält mehr in der Erinnerung, wenn er sich auf ein bestimmtes Maß beschränkt, als wenn er alles, was zu sehen ist, in sich aufzunehmen und zu behalten versucht.
Man hat diese Abhängigkeit des Behaltens vom Umfang dessen, was durch die Wahrnehmung aufgefaßt und behalten werden soll, genau so wie eine Reihe anderer Gesetzmäßigkeiten des reproduktiven Gedächtnisses *experimentell* mit Maß und Zahl und unter Schaffung genau bestimmbarer und variierbarer Bedingungen nachgewiesen. Dabei mußte der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die Reproduzierbarkeit abhängig ist von der Wertbeteiligung, der möglichen Zusammenfassung zu Bedeutsamkeitsganzen und der Beziehbarkeit auf schon Bekanntes. Um diese Faktoren auszu-

schalten, hat Ebbinghaus als wertfreies und homogenes Gedächtnismaterial sinnlose Silben (lab — nef — bal usw.) verwandt. Die damit angestellten Versuche haben u. a. gezeigt, daß 6 bis 7 solcher Silben bei einmaliger Darbietung behalten werden, wenn die einzuprägende Reihe im ganzen etwa 8 bis 9 Glieder enthält. Bietet man aber nicht 9, sondern 20 Silben in einer Reihe dar, dann ist die Zahl der behaltenen Glieder wesentlich geringer. Das Optimum dessen, was dem Behalten zugemutet werden kann, wurde überschritten. Nun dürfen allerdings diese Erfahrungen nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse des Lebens übertragen werden. Die in ihnen erwiesene Gesetzmäßigkeit gilt nur dann, wenn die einzelnen Wahrnehmungsinhalte tatsächlich Elemente darstellen, also keine Beziehung zueinander haben und sich nicht zu Bedeutsamkeitsganzen, zu Wahrnehmungsgestalten zusammenschließen. Wenn wir ein Musikstück anhören, dann hat es keinen Sinn zu fragen, wieviel Einzeltöne wir aufzufassen und zu behalten vermögen. Es ist das Ganze der Melodie, die wir erfassen und behalten. Aber auch in diesem Falle steht die Fähigkeit des Behaltens in Abhängigkeit vom Umfang des Wahrgenommenen, auch wenn sich diese Beziehung nicht zahlenmäßig festlegen läßt. Wir behalten immer nur Teilganze eines längeren Musikstückes, und je länger es ist, desto schwieriger wird es in der Regel, einzelne Teilganze zu behalten.

Die Häufigkeit der Wahrnehmung. — Wie jeder aus der Erfahrung des Lehrens und Lernens weiß, ist eine weitere wichtige Bedingung für das Behalten die *Häufigkeit der Wahrnehmung.* Je größer sie ist, desto leichter ist es, ihren Inhalt später zu reproduzieren und desto länger ist die Zeit, in der sie reproduzierbar bleibt. Je öfter ich mir einen Stoff einpräge, desto besser behalte ich ihn. Man hat auch diese Gesetzmäßigkeit experimentell nachgewiesen. Versuche mit sinnlosen Silben haben nicht nur gezeigt, was man aus der Alltagserfahrung schon wußte, daß nämlich das, was in der Erinnerung haften soll, um so besser behalten wird, je öfter es wahrgenommen wird, sondern sie haben darüber hinaus gezeigt, daß hier keine direkte Proportion besteht. Praktisch gesprochen: wenn nach 2maliger Darbietung einer Reihe sinnloser Silben n Glieder behalten werden, so werden bei 4maliger Darbietung nicht $2\times$ n, bei 6maliger Darbietung nicht $3\times$ n, sondern weniger Glieder behalten. Es zeigt sich also, daß der Umfang des Behaltenen bei Wiederholung der Eindrücke zunächst rasch, dann aber immer langsamer zunimmt und schließlich eine oberste Grenze erreicht.

Die Latenzzeit. — Die bisher genannten Bedingungen des Behaltens sind schon mit der Wahrnehmung gegeben. Darüber hinaus hängt der Umfang dessen, was reproduziert werden kann, vor allem auch von der *Latenzzeit* ab. Das ist die Zeit, die zwischen den Wahrnehmungen und dem Augen-

blick liegt, in dem die Reproduktion vollzogen werden soll. Schon die vorwissenschaftliche Erfahrung läßt erkennen, daß die Reproduzierbarkeit mit wachsender Latenzzeit abnimmt. Wir *vergessen*, was wir einmal gesehen und gehört, ja überhaupt erlebt haben, unter sonst gleichen Bedingungen um so mehr, je länger die Zeit ist, in der wir keinen inneren oder äußeren Anlaß hatten, uns daran zu erinnern.

Die experimentelle Gedächtnispsychologie hat nun mit der Methode der sinnlosen Silben über diese Alltagserfahrung hinaus festgestellt, daß das Vergessen durch die zwischen Auffassungsakt und Reproduktion gelegene Latenzzeit zuerst schnell, dann immer langsamer fortschreitet, daß also das Vergessen nicht direkt proportional der Latenzzeit ist. Wenn eine Reihe von 12 Silben nach einer bestimmten Darbietungszahl vollständig wiederholt werden kann und nach 2 Stunden 2 Silben vergessen sind, so sind es nach 6 Stunden nicht 6, sondern weniger als 6, die nicht mehr reproduziert werden können.

Die experimentelle Gedächtnispsychologie zeigt aber auch weiterhin (mit Hilfe der sog. Ersparnismethode), daß das einmal durch die Wahrnehmung Aufgenommene auch dann, wenn es nicht mehr reproduzierbar ist, keineswegs seine Wirkung verloren hat. Wenn eine Reihe von etwa 12 Silben so oft dargeboten wurde, daß sie vollständig reproduziert werden konnte, und diese Reihe nach mehreren Tagen völlig vergessen ist, so bedarf es, um sie wieder einzulernen, weniger Darbietungen als beim ersten Erlernen. Offenbar hat also die einmal eingelernte Silbenreihe im Gedächtnis Spuren hinterlassen, die, weil sie nicht mehr zum vollen Erinnern ausreichen, unterschwellig genannt werden. Der Versuch bestätigt also den alten Erfahrungssatz, daß das, was man einmal erlernt und dann vergessen hat, leichter wieder gelernt wird als das, was man zum erstenmal lernt. Er zeigt aber auch, und dies ist das Bedeutungsvollere, daß frühere Erlebnisinhalte keineswegs ganz aus dem Gedächtnis entschwunden sind, wenn sie nicht mehr erinnert werden können. Sie sind vielmehr aufbewahrt in der tieferen Schicht des Erfahrungsgedächtnisses. So wirken gewisse Bilder unserer Kindheit aus dem unbewußten Erfahrungsgedächtnis heraus in die Gegenwarten hinein, die wir als Erwachsene erleben, und sie tun dies, ohne daß wir imstande sind, ein Erinnerungsbild zu reproduzieren. Die Tiefenpsychologie hat erwiesen, in welchem Maße der Erwachsene noch unter der Einwirkung solcher Kindheitserfahrungen steht.

Zur Wirkung der Latenzzeit ist übrigens noch zu sagen, daß das Optimum der Erinnerung in der Regel nicht unmittelbar, sondern eine gewisse Zeitstrecke nach der Auffassung durch die Wahrnehmung liegt. Offenbar muß sich das durch die Wahrnehmung Aufgefaßte erst setzen und innerlich organisieren.

Das Alter der Einprägung. — Das Vergessen, das eintritt, wenn die Latenzzeit ein gewisses Maß überschreitet, trifft übrigens nicht alle Inhalte der Erinnerung in gleichem Grade. Es gilt vielmehr der Satz, daß die im Verlauf unseres Lebens früher erworbenen Gedächtnisinhalte unter sonst gleichen Bedingungen weniger der Wirkung der Latenzzeit unterworfen sind, also besser behalten werden als die späteren. Wenn wir etwa im 11. Lebensjahr die Zuordnung zwischen Haus und domus und im 16. Lebensjahr die zwischen Haus und maison gelernt haben und beide Zuordnungen, nachdem sie einmal geprägt waren, die gleiche Anzahl von Jahren nicht mehr reproduziert werden, dann ist die Zwischenzeit, nach der die Zuordnung Haus–maison in Vergessenheit gerät, kürzer als die, nach der die Zuordnung Haus–domus vergessen wird (2. Jostscher Satz). Entsprechend bedarf es, wenn einmal Eingeprägtes der Erinnerung verlorengegangen ist, für das früher Erlernte einer geringeren Anzahl von Akten erneuter Auffassung (Einprägung) als bei dem später Erlernten, um es wieder erinnerungsfähig zu machen (1. Jostscher Satz). Es besteht also im Bereich des Gedächtnisses so etwas wie ein *Recht der Erstgeburt*, das sich ja auch in der vorwissenschaftlichen Erfahrung bestätigt. Wir behalten das am besten, was wir in der Kindheit oder im Jugendalter gelernt haben. Dabei ist natürlich auch die Aufnahmefähigkeit, die schon bei der Wahrnehmung ins Spiel kommt, von Bedeutung. Auch sie ist in den ersten drei Jahrzehnten größer als im späteren Alter. Kinder und Jugendliche lernen leichter als die Erwachsenen. Von der Leistung her gesehen ergibt sich damit ein bestimmtes Entwicklungsprofil. Es gibt Blütezeiten des Gedächtnisses und somit auch des Lernens. So ist die Zeit zwischen dem 9. und 11. Lebensjahr eine Phase gesteigerter Stoffanreicherung, während das Gedächtnis für gedankliche Zusammenhänge sich erst wesentlich später entwickelt.

Die Assoziationen. — Soweit bisher die Bedingungen für das Wirksamwerden von Erinnerungsvorstellungen aufgezeigt wurden, handelte es sich um Faktoren, von denen es abhängt, ob überhaupt und wie lange früher Erlebtes reproduktionsfähig bleibt. Betrachtet man aber nun den je gegenwärtigen Erlebniszusammenhang, in dem Erinnerungsvorstellungen bewußtseinsgegenwärtig werden, so zeigt sich eine neue Gesetzmäßigkeit. Wir sehen eine Person und denken unmittelbar im Anschluß daran an ihren Namen. Wir erblicken eine Rose und denken an ihren Duft. Auf die Frage, wieviel 2×2 sei, sagen wir ohne Überlegung 4. Wenn wir einen Blitz sehen, dann erwarten wir den Donner, d. h. wir nehmen den Donnerschlag vorstellungsmäßig vorweg. Wenn wir Karbol riechen, haben wir die Vorstellung von Krankenhaus und Operationssaal. Wenn derjenige, der einmal in Venedig war, in seiner Heimat einen venezianischen Spiegel sieht, erwacht in ihm eine Reihe von Erinnerungsvorstel-

lungen, etwa die des Markusplatzes, des Dogenpalastes oder des Canale grande.

All diese Erfahrungen lassen erkennen, daß bestimmte Inhalte unseres je gegenwärtigen Erlebens, also Inhalte, die einmal oder mehrere Male gleichzeitig oder in unmittelbarer Aufeinanderfolge gegeben waren, eine derart enge Verbindung zueinander eingehen, daß die Wiedervergegenwärtigung eines dieser Inhalte auch die anderen jedenfalls teilweise ins Bewußtsein ruft. Diese Verbindung von Erlebnisinhalten nennt man *Assoziation*.

Wenn nun in der Psychologie gewöhnlich die Assoziation bestimmt wird als eine Verbindung von *Vorstellungen* und damit lediglich auf das reproduktive Gedächtnis, das Erinnerungsgeschehen Bezug genommen wird, so ist dies eine ungerechtfertigte Einengung. Auch das Erfahrungsgedächtnis steht unter dem Gesetz der Assoziation. Auch ein Verhalten kann sich mit einer Wahrnehmung in *der* Weise verbinden, daß auf bestimmte Wahrnehmungen ohne die Zwischenschaltung einer reproduzierten Vorstellung ein bestimmtes Verhalten erfolgt. Alle Abrichtung (Dressur) der Tiere beruht auf der Stiftung solcher Assoziationen. Auch Wahrnehmungen und Anmutungserlebnisse können sich assoziieren. Wer einmal von einem bissigen Hund angefallen wurde, für den assoziiert sich der Anblick eines Hundes mit dem Erlebnis des Schrecks, ohne daß der seinerzeit erlebte Schreck als Vorstellung vergegenwärtigt wird.

Daß man nun gewöhnlich in der Psychologie die Assoziation als Verbindung von Vorstellungen bezeichnet, ist daraus zu erklären, daß die Assoziationen für unser Vorstellungsleben eine besonders wichtige und offen zutage liegende Rolle spielen. Ihrer Wirksamkeit ist es zu verdanken, daß – indem die Gegenwart mit der Vergangenheit dauernd durchflochten ist – unser Weltinnesein über den Umkreis des hier und jetzt sinnlich Gegebenen weit hinausreicht. Durch die Bildung von Assoziationen erweitert sich fortschreitend unser Welthorizont.

Das Gesetz der Assoziationen, gedacht als Verbindung von Vorstellungen, genauer gesagt von Inhalten des Gegenstandsbewußtseins, war das erste Gesetz, das in der Psychologie im Laufe ihrer Jahrhunderte alten Geschichte entdeckt wurde. Aristoteles hat es in *vier Teilgesetze* gegliedert: in das der räumlichen und zeitlichen *Berührung*, und das der *Ähnlichkeit* und des *Kontrastes*. Gemeint ist mit den Aristotelischen Assoziationsgesetzen dies: Inhalte unserer Wahrnehmung werden assoziativ miteinander verkoppelt und reproduzieren sich gegenseitig, wenn sie räumlich oder zeitlich einander eng benachbart sind bzw. sich berühren oder wenn sie einander ähnlich oder entgegengesetzt sind. In der Geistesgeschichte der Neuzeit wurde dann durch die englische Philosophie vor allem des 18. Jahrhunderts die Assoziation zum Fundamentalgesetz des seelischen Lebens überhaupt erhoben, und zwar in dem Sinne, daß allein aus der Wirksamkeit der

Assoziation von Einzelempfindungen unter Hinzunahme der Grundgefühle von Lust und Unlust der gesamte Aufbau und Ablauf des seelischen Lebens verständlich zu machen sei.

Nun wurde schon gesagt, daß die assoziative Zusammenfassung von Einzelempfindungen zu größeren Bedeutsamkeitsganzen nicht aus der Tatsache ihres räumlichen Nebeneinanders und ihres zeitlichen Nacheinanders zu erklären sei, sondern daß die Wirksamkeit eines besonderen psychischen Faktors, nämlich des Gestaltprinzips angenommen werden müsse, das aus den räumlich und zeitlich benachbarten Empfindungen gewisse Bedeutsamkeitseinheiten herausschneidet.

Wenn dies als richtig unterstellt wird, dann entscheidet über die assoziative Verknüpfung von Einzelinhalten der Wahrnehmung nicht, wie nach Annahme der Assoziationspsychologie, allein die Tatsache zeitlicher und räumlicher Berührung und Nachbarschaft, also nicht ein äußerer Faktor, sondern es muß noch ein innerer hinzutreten, nämlich die Zusammenfassung von Einzelinhalten des sinnlichen Bemerkens zu Bedeutsamkeitsganzen. Natürlich muß das, was zu solchen Bedeutsamkeitsganzen zusammengefaßt wird und assoziativ verkoppelt bleibt, räumlich und zeitlich benachbart sein. Aber nicht alles, was räumlich und zeitlich benachbart ist, wird assoziativ verkoppelt. Es muß vielmehr ein erlebter *Bedeutsamkeitszusammenhang* vorliegen, damit räumlich und zeitlich benachbarte Einzelinhalte sich wirklich assoziieren. Man denke an folgendes Beispiel: Im Aufenthaltsraum einer Person hängt, ihrem Arbeitsplatz gegenüber, eine farbige Reproduktion von Brueghels »Herbst«. Unser Gewährsmann hat großen Gefallen an diesem Bild; er sieht es jeden Tag mit gleicher Freude wieder und hat es mit der Zeit ganz in den Schatz seiner Erinnerung aufgenommen. Nehmen wir nun an, daß er in einem Buche der Wiedergabe irgendeines Teilausschnittes des Bildes – etwa des hellfarbigen Rindes in der Mitte des Vordergrundes – begegnet, dann ist mit Sicherheit anzunehmen, daß das ganze Bild in der Komposition der Tiere und Menschen und in der farbigen Gestaltetheit der Landschaft, der Berge und des Tales, durch das der Fluß gegen den Hintergrund zieht, in der Erinnerung unseres Gewährsmannes auftaucht. Nach der assoziationspsychologischen Theorie wäre die räumliche Nachbarschaft, in der die übrigen Teile des Bildes zur Gestalt des hellfarbigen Rindes stehen, der zureichende Grund für die Leistung des reproduktiven Gedächtnisses. Nun sind aber bei der täglichen Wahrnehmung des Brueghelschen Bildes durch unseren Gewährsmann auch unmittelbar angrenzende Teile der Wand, an der das Bild zu sehen ist, dem hellfarbigen Rind benachbart. Wäre die räumliche Nachbarschaft allein zureichende Bedingung für die assoziative Verknüpfung der Teilinhalte unserer Wahrnehmung, dann müßte die unmittelbar angrenzende Wand mit ihrer Tapete oder ihrem Anstrich gleichwertig oder gleichgewichtig mit-

erinnert werden. Davon kann jedoch keine Rede sein, und zwar deshalb nicht, weil sie mit dem Bild und seinen Teilinhalten kein Bedeutsamkeitsganzes darstellt, sondern gerade *Hintergrund* ist, von dem sich das Bedeutsamkeitsganze des Bildes als *Figur* abhebt.

Daß tatsächlich ein erlebter Bedeutsamkeitszusammenhang vorliegen muß, damit räumlich und zeitlich benachbarte Einzelinhalte sich assoziieren, zeigt sich auch an den Versuchen mit sinnlosen Silben, die der experimentellen Psychologie zur Aufdeckung von Gesetzmäßigkeiten des reproduktiven Gedächtnisses dienen sollten. Durch das Material der sinnlosen Silben sollte vermieden werden, daß die Versuche von älteren, schon früher entstandenen Assoziationen beeinflußt würden, wie es der Fall wäre, wenn das Gedächtnismaterial eine Bedeutung hätte, z. B. aus sinnvollen Wörtern bestünde. Führt man nun den Versuch mit sinnlosen Silben in genauer Selbstbeobachtung durch, dann zeigt sich — worauf vor allem W. Köhler hinweist —, daß wir immer bestrebt sind, die sinnlosen Silben zu Gestalten zusammenzufassen, indem wir sie rhythmisch gliedern. Offenbar ist dieses Bestreben die Voraussetzung für die Stiftung von Assoziationen. Es »geht also während des Lernens und vor allem während der ersten Wiederholung der Reihe ein Organisationsprozeß vor sich. Die sinnlosen Silben sollen einen bestimmten Charakter annehmen, der ihnen als Gliedern mit bestimmten Stellungen in dem umfassenden Ganzen der Reihe zukommt.«[35] »Absichtliches Lernen besteht immer und so auch hier in absichtlicher Gestaltung des Materials.«[36] Es geschieht beim Lernen von sinnlosen Silben im Prinzip dasselbe, was beim Einprägen von Paaren sinnvoller Wörter geschieht. »Man lasse jemand« — mit der Aufgabe, sich die Zuordnung einzuprägen — »die folgenden Wortpaare einige Male aufmerksam lesen: See-Zucker, Schuh-Teller, Mädchen-Känguruh, Pinsel-Benzin, Kirche-Fahrrad, Eisenbahn-Elefant. Hier wird das Lernen tatsächlich leichter sein, als wenn es sich um die gleiche Anzahl von sinnlosen Silben handelte.«[37] Nach der Assoziationspsychologie beruht diese Erleichterung darauf, daß uns hier alte Assoziationen zu Hilfe kommen, welche durch das neue Lernen eine Verstärkung erhalten. Verhält es sich aber wirklich so? »Das scheint mir nicht möglich zu sein, zumal die genannten Wörter tausendmal in anderen, viel näherliegenden Verbindungen aufgetreten sind, welche — gerade nach der Vorstellung der Assoziationspsychologie — die neu zu stiftenden Assoziationen aufs stärkste hemmen würden.« Die Tatsache, daß die sinnvollen Wortpaare leichter gelernt werden als die sinnlosen Silben, hat vielmehr einen anderen Grund. »Wenn ich diese

[35] W. Köhler, Psychologische Probleme, 1933, S. 179
[36] Ebenda S. 181
[37] Ebenda S. 181

Wörter lese und sie mir in Paaren einprägen will, dann kann ich mir dabei (z. T. sehr merkwürdige) Gesamtbilder vorstellen; z. B.« (vgl. die obigen Wortpaare) »wie sich ein großes Stück Zucker in einem See auflöst, wie ein Schuh auf einem Teller steht, wie ein Mädchen ein Känguruh füttert usw. Wenn das während des Lesens geschieht, dann bilden sich recht eindringliche, wenn auch ganz ungewöhnliche, anschauliche Ganze, und das Lernen solcher Paare ist offenbar deshalb so leicht, weil in diesem Falle das spezifische Organisieren zu solchen Ganzen so viel leichter vonstatten geht als bei den recht indifferenten sinnlosen Silben.«[38] Aber auch bei den sinnlosen Silben gelingt die Assoziation nur, wenn eine bestimmte Einstellung vorliegt, wenn wir sie zu Einheiten zusammenzubinden, als Ganze zu organisieren versuchen. Es geht also auch hier ein Suchen voraus, auf Grund dessen wir Teilinhalte des Erlebens zu Bedeutsamkeitsganzen zusammenfassen und das in der Gestaltauffassung seine Erfüllung findet. Was sich im Erinnerungsgeschehen als assoziiert erweist, war immer früher in einer Gestalt, einem Gesamtganzen von besonderer Bedeutsamkeit zusammengefaßt. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß das von Freud eingeführte und in der Psychotherapie geübte Verfahren des *freien Assoziierens* nur deshalb einen Weg ins Unbewußte freizulegen vermag, weil die assoziierten Vorstellungen in einem engen Bedeutsamkeitszusammenhang stehen. — Es reicht also die bloße räumlich-zeitliche Nachbarschaft einzelner Erlebnisinhalte nicht aus, um Assoziationen zu stiften, sondern es muß ein erlebter Bedeutsamkeitszusammenhang vorliegen, damit zeitlich-räumlich benachbarte Einzelinhalte sich wirklich assoziieren. Mit anderen Worten und grundsätzlich formuliert: *das Gestaltprinzip ist dem Assoziationsprinzip vorgeordnet.*

Diese Tatsachen machen es nun keineswegs notwendig, das Assoziationsgesetz, wie es in der heutigen Psychologie gelegentlich geschieht, einfach zu verabschieden. Wenn die Erfahrung zeigt, daß die Wiedervergegenwärtigung einzelner Teile einmal erlebter Bedeutsamkeitsganzer auch die übrigen Teile vor das Bewußtsein bringt, so hindert uns nichts daran, diesen Vorgang als Assoziation zu bezeichnen. Nur müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß diese Koppelung die ursprüngliche Erfassung der assoziierten Glieder im Zusammenhang eines Bedeutsamkeitsganzen zur Voraussetzung hat. Als solche Bedeutsamkeitsganze figurieren in unserem Erleben nicht nur einzelne Wahrnehmungsdinge, sondern auch ganze Situationen, die durch eine Mannigfaltigkeit von Dingen bzw. Ereignissen konstituiert werden. Unter Assoziation verstehen wir dann die Verbindung, die einzelne Inhalte unseres Erlebens dadurch eingegangen sind, daß sie einmal oder wiederholte Male als Glieder eines Bedeutsamkeitsganzen erfaßt wurden.

[38] Ebenda S. 182

Allein aus der Wirkung des Gestaltprinzips ist es auch zu verstehen, daß die assoziative Wirkung von Vorstellungen nicht streng daran gebunden ist, daß die mit ihnen früher verkoppelten Inhalte genau so wiederkehren, wie sie ehedem gegeben waren. Eine solche völlige Gleichheit ist nicht erforderlich und gerade darauf, daß dies nicht der Fall ist, beruht die außerordentliche Bedeutung des Vorgangs der assoziativen Reproduktion für das Seelenleben. Auch wenn gegenwärtige Erlebnisinhalte mit früheren nicht identisch, sondern nur ähnlich sind, rufen sie Assoziationen hervor. »Beim Lesenlernen werden dem Kinde in Verbindung mit bestimmten Schriftzeichen verschiedene Laute und Lautkombinationen eingeprägt. Die Kinder reproduzieren später diese Laute am sichersten, wenn ihnen ganz dieselben Schriftzeichen vorgeführt werden; aber sie reproduzieren meist auch dann schon, wenn die Schriftzeichen etwas größer oder kleiner sind, wenn sie mit etwas anderen Typen gedruckt oder selbst, wenn sie mit kleinen Verzerrungen versehen sind.«[39] Was also assoziativ reproduziert wird, sind offenbar die Gestaltqualitäten.

c) Erinnerungsstörungen

Nachdem die verschiedenen Faktoren aufgezeigt wurden, von denen die normale Leistungsfähigkeit des reproduktiven Gedächtnisses abhängt, sei noch auf gewisse *Störungen* hingewiesen, die teilweise in den Erfahrungsbereich der Psychopathologie fallen, dennoch aber erwähnt werden sollen, weil sie einiges Licht auch auf die normalseelischen Verhältnisse werfen.
Diese Störungen sind teils solche des Wiedererkennens (Verlust der Bekanntheitsqualität), teils solche des Sichbesinnens.
Störungen des Wiedererkennens treten in zwei Formen auf. Es kann sein, daß Inhalte der Wahrnehmung, die auf Grund der ihnen im Lebenszusammenhang zukommenden Bedeutsamkeit wiedererkannt werden müßten, tatsächlich nicht wiedererkannt werden. So wird von Linné berichtet, daß er in hohem Alter seine schriftlich niedergelegten Gedanken nicht mehr als seine eigenen wiedererkannte. Andererseits gibt es Gelehrte, die jede neue Idee negativistisch ablehnen, sie aber dennoch unbewußt verarbeiten und schließlich als eigenes Gedankengut sogar denen anbieten, die sie zuerst ausgesprochen haben.[40] – Gleichsam die Umkehrung dieser Störungen des Wiedererkennens ist das déjà vu, bei dem Dinge oder Situationen als schon einmal erlebt wahrgenommen werden, obwohl der biographische Verlauf des persönlichen Lebens diese Möglichkeit ausschließt.
Mannigfaltiger und psychologisch wichtiger sind die *Störungen des Sich-*

[39] H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, 2. Bd. 1913, S. 280
[40] E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, 1923, S. 83

besinnens. Sie gliedern sich in Erinnerungsausfälle (Amnesien) und Erinnerungstäuschungen (Paramnesien).

Erinnerungsausfälle (Amnesien). — Unter *Amnesie* versteht man die Unfähigkeit, bestimmte Erlebnisse bzw. Lebensabschnitte vorstellungsmäßig zu reproduzieren. Nun ist es ja normal, daß alle unsere Erlebnisinhalte mit der Zeit verblassen, weniger lebhaft erinnert und schließlich jedenfalls teilweise vergessen werden. Außerhalb dieser normalen Variationsbreite des Vergessens gibt es aber noch *abnorme* Fälle von Erinnerungsunfähigkeit. Es sind zwei Gruppen zu unterscheiden: *Physiogene* Erinnerungsausfälle, d. h. solche, die physiologisch bedingt sind und auf einer Schädigung des Großhirns beruhen, und *psychogene*, die ihre Wurzel in innerseelischen Prozessen haben.

Das klassische Beispiel der physiogenen Amnesie ist der Erinnerungsausfall in der Paralyse (vgl. S. 107), der sich zunächst auf die jüngsten Erlebnisse beschränkt und sich dann immer weiter nach rückwärts in die biographische Vergangenheit des Kranken erstreckt *(retrograde Amnesie).* Auf einem progressiven Abbau der physiologischen Funktion des Großhirns beruhen auch die Erinnerungsausfälle, die als Alterserscheinung (Arteriosklerose) auftreten. Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß alte Leute immer wieder dasselbe sagen oder tun, ohne sich daran zu erinnern, daß sie es vor kurzem schon gesagt bzw. getan haben. Man kann einer senilen Frau erzählen, daß ihr Mann gestorben sei, wobei sie im Augenblick Tränen vergießt, um dann schon nach wenigen Minuten nichts mehr davon zu wissen.[41] Auch die senile Amnesie hat retrograden Charakter, sie ergreift zunächst die jüngsten Erlebnisse und dann diejenigen des späteren Alters, wobei unter Umständen die Jugenderinnerungen »in besonderer Klarheit und Breite auftauchen und gerade das in hellem Lichte erscheint, was bei voll entwickeltem Gefühlsleben zu wirklichem Besitz wurde«.[42]

Wenn paralytische und senile Amnesien auf einer progressiven Veränderung des Großhirns und seiner Funktion beruhen, so können auch akute Schädigungen des Großhirns Amnesien zur Folge haben. Sie können verursacht werden durch *mechanische* Einwirkungen, wie es bei Schlaganfällen, Kopfschüssen oder Gehirnerschütterungen geschieht, oder *toxisch*, durch Einwirkung von Giften hervorgerufen werden. Bekannt sind aus den letzten Weltkriegen einige wenn auch seltene Fälle von Hirnverletzungen, die den Verlust der Erinnerung an die eigene Person und Vergangenheit zur Folge hatten. Bei Schlaganfällen und Gehirnerschütterungen tritt die Amnesie in der schon genannten retrograden Form auf und umfaßt in der

[41] E. Bleuler, a. a. O., S. 75 f.

[42] J. Lange, Kurzgefaßtes Lehrbuch der Psychiatrie, 1936, S. 52

Regel nur eine kürzere Zeitspanne, reicht also nicht sehr weit in die Vergangenheit zurück. — Beispiel einer toxisch verursachten Amnesie ist die Korsakowsche Krankheit, die als Folge von langem Schnaps-Alkoholismus auftritt. »Die Kranken können unauffällig erscheinen, besonnen, rasch auffassen und sich in konventionellen Bahnen bewegen und unterhalten. Aber sie sind zeitlich und meist auch räumlich grob desorientiert und zwar vorwiegend auf Grund von Erinnerungsausfällen. Die Kranken vergessen von einem Augenblick auf den anderen. Sie behalten unter Umständen kein Gesicht, keinen Namen; auch eingreifende Ereignisse prägen sich ihnen nicht ein . . . Vielfach alter Gedächtnisbesitz« . . . wird »ganz ausgelöscht, mitunter viele Jahre, in der Regel längere Zeiträume vor dem Beginn des Korsakow.«[43] — So viel über die physiogenen, auf Veränderungen im Großhirn beruhenden Erinnerungsausfälle.

Ganz anders liegen die Dinge bei den *psychogenen* Amnesien, die von dem französischen Psychiater Pierre Janet eingehend untersucht wurden.[44] Ihr Typus wird deutlich an folgendem Fall. Eine Frau bekommt während ihrer Niederkunft eine Nervenkrise. In unmittelbarem Anschluß daran macht sich ein eigenartiger Erinnerungsausfall bemerkbar: sie weiß nichts mehr nicht nur von ihrer Entbindung, sondern auch von der Zeit ihrer Schwangerschaft und ihrer Ehe und zwar bis zurück zum Tage ihrer Hochzeit. Es können hier verschiedene innerseelische Zusammenhänge angenommen werden. Zum einen kann es sein, daß die Niederkunft für die Frau eine Erfahrung ist, gegen die sie große innere Widerstände hat. Sie streicht deshalb alle diejenigen Ereignisse aus ihrem Gedächtnis, die mit dieser Erfahrung in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang stehen. Es kann aber auch sein, daß schon die Ehe für sie etwas war, gegen das sie sich innerlich sträubte, und daß der Widerstand dagegen den dramatischen Vorgang der Entbindung benützte, um sich in Form einer Amnesie durchzusetzen. Daß der Erinnerungsausfall seelisch bedingt ist, daran ist deshalb nicht zu zweifeln, weil es ein *thematisch zusammengehöriger* Ausschnitt des Lebens ist, der aus der Erinnerung gestrichen wird. Außerdem hat sich gezeigt, daß Erinnerungsausfälle vom genannten Typus in der Hypnose behoben werden können. In der psychogenen Amnesie wird offenbar ein den Menschen seelisch belastender Erfahrungskomplex aus der Erinnerung gestrichen, und zwar aus Gründen der Lebensökonomie, weil der Mensch mit dem Erlebnis nicht fertig wird, es nicht innerlich zu verarbeiten vermag. Die psychogene Amnesie von der erwähnten Art ist also eine krankhafte Übersteigerung des an sich normalen Vorgangs der *Verdrängung*, von dem noch zu sprechen sein wird.

[43] J. Lange, a. a. O., S. 142

[44] P. Janet, Der Geisteszustand der Hysterischen, 1894

Neben der Verdrängung gibt es noch eine andere Art psychogener Erinnerungsunfähigkeit: die *Sperrung*, unter der vor allem Psychastheniker leiden. Sie haben es durchaus erprobt, daß sie das, was sie sich lernend angeeignet haben, sehr wohl wissen. Aber in dem Augenblick, in dem sie es reproduzieren sollen — etwa im Examen —, fällt es ihnen nicht ein. Übrigens braucht man nicht Psychastheniker zu sein, um solche Sperrungen zu haben. Reproduktionsstörungen dieser Art erlebt auch der seelisch Normale, wenn ihm etwa ein bekannter Name oder ein geläufiges Wort nicht zur rechten Zeit einfällt und er das Bemühen, es zu finden, erst aufgeben muß, damit es ihm später wieder frei ins Bewußtsein steigt. Bei solchen Sperrungen handelt es sich offenbar um Störungen des spontanen innerseelischen Geschehens durch den Eingriff des Willens.

Erinnerungstäuschungen (Paramnesien). — Wie der *Umfang*, so kann auch die *Treue* der Erinnerung gestört sein. Die Erfahrung zeigt, daß »Wünsche und Befürchtungen tiefgehende Umprägungen in unserem Gedächtnismaterial bewirken . . . Durch die parteiische Auswahl des Gedächtnismaterials . . . entstehen unter Umständen verschobene, ja gänzlich verfälschte Erinnerungen.«[45] Vor allem auch das Selbstgefühl wirkt modifizierend auf die Erinnerung und dies bis zur faktischen Umfälschung. Menschen großer Eigenliebe vergessen nicht nur, was ihrem Selbstgefühl abträglich ist, sondern es verschiebt sich in ihnen auch das Bild dessen, was sie und andere getan und gesagt haben, zu ihren Gunsten. Eine alltägliche, der Selbsteinschätzung entstammende Erinnerungsfälschung liegt auch dann vor, wenn zwei in Streit geraten und jeder vom anderen behauptet, daß er es sei, der den Streit provoziert habe.

Die Frage der Erinnerungstreue und damit das Faktum der Erinnerungstäuschung erhält eine besondere Bedeutung bei Zeugenaussagen vor Gericht. Man hat erst ziemlich spät durch methodische Untersuchungen (v. Liszt, W. Stern, Claparède) nachgewiesen, mit welcher Vorsicht Zeugenaussagen hinzunehmen sind.[46] Bei einem Versuch, den man in der Göttinger psychiatrisch-forensischen Vereinigung anstellte und bei dem es sich um einen experimentell arrangierten dramatischen Vorgang von der Dauer weniger Minuten handelte, ergaben die dann verteilten Fragebogen, daß die überwiegende Mehrheit der Beobachter, die alle von der Szene überrascht wurden, ungefähr die Hälfte der sich abspielenden Vorgänge übersehen oder falsch berichtet hat.[47]

[45] E. Kretschmer, Med. Psychologie, 1922, S. 40

[46] Vgl. W. Stern, Beiträge zur Psychologie der Aussage, 1903, O. Mönkemüller, Psychologie und Psychopathologie der Aussage, 1930

[47] O. Mönkemüller, a. a. O., S. 23 f.

Die Ursachen, aus denen es bei Zeugenaussagen zu Erinnerungstäuschungen kommen kann, sind sehr verschiedener Art. Eine erste Ursache kann schon in der Wahrnehmung des zu bezeugenden Vorgangs liegen. Und zwar insoferne, als der Zeuge die Situation, nach der er gefragt wird, meist gar nicht unter dem Gesichtspunkt der später zu machenden Aussage erlebt, also auf die für die Tatbestandsklärung wichtigen Einzelheiten gar nicht geachtet, sondern die Situation nur diffus bzw. fragmentarisch erfaßt hat. Dies ist vor allem auch dann der Fall, wenn die Ereignisse rasch abliefen oder die Situation geeignet war, Erregungen wie Angst oder Schrekken hervorzurufen. Die Aufforderung zu genauer Beschreibung und präzisen Angaben kann den Zeugen, ohne daß er es selbst merkt, dazu veranlassen, sich über die Einzelheiten der Situation und des Vorgangs mit einem Grade von Bestimmtheit zu äußern, der dem diffusen Charakter seiner tatsächlichen Wahrnehmung gar nicht mehr entspricht. — Eine weitere mögliche Ursache für Erinnerungstäuschungen bei Zeugenaussagen besteht darin, daß ein unbewußtes Interesse an der Darstellung des Vorgangs oder uneingestandene Sympathie bzw. Antipathie gegenüber dem Angeklagten die Aussage in eine bestimmte Richtung drängt, ohne daß dies vom Zeugen selbst bemerkt wird. Ferner können Suggestivfragen den Zeugen bestimmte Vorstellungen nahelegen und damit seine Aussage beeinflussen. Einer der wichtigsten Faktoren, die die Zeugenaussagen fragwürdig machen, ist schließlich dies: jedes Erlebnis verliert nach dem Gesetz der Latenzzeit, je weiter es in die Vergangenheit zurücktritt, an Genauigkeit und Detailliertheit der Erinnerung. Aufgefordert, seine Aussage zu machen, gerät der Zeuge in die ihm selbst unbewußte Gefahr, die Erinnerungslücken auszufüllen. Diese Gefahr wird um so größer, je länger die Zeit ist, die zwischen dem zu bezeugenden Ereignis und der Aussage liegt. Auch die wiederholten Vernehmungen wirken an der unbewußten Ummodelung der tatsächlich bezeugbaren Wahrnehmungen mit.

C) Die Vorstellungsphantasie

In Vorstellungen zitieren wir nicht nur, wie beim Erinnerungsgeschehen, Inhalte früherer Erfahrung vor das Bewußtsein, sondern wir sind auch imstande, über die bisherigen Erfahrungen hinauszugreifen. In diesem Falle sprechen wir von *Phantasie.* Eine Leistung der Phantasie besteht schon darin, daß wir uns die Schilderung noch nie gesehener Gegenden oder Menschen zu veranschaulichen vermögen. Aber nicht nur das Tatsächliche, jedoch von uns noch nicht Erfahrene bringt die Phantasie in den Horizont unseres gegenwärtigen Erlebens, sondern auch das Zukünftige, noch nicht Verwirklichte. Und nicht nur das Zukünftige, sondern auch das bloß Mög-

liche, das vielleicht niemals seine Verwirklichung findet, ist es, in dessen Umkreis zu leben uns die Phantasie gestattet.
Wir sind dem Begriff der Phantasie schon einmal begegnet, und zwar unter dem Titel *Urphantasie,* die als notwendige Bedingung der Gestaltauffassung zu denken ist. Es wurde damals gesagt, die Urphantasie sei vorstellungslos und deshalb ausdrücklich zu unterscheiden von der *Vorstellungsphantasie,* mit der wir es jetzt zu tun haben. Was uns aber das Recht gibt, in dieser Weise auf zwei verschiedene seelische Funktionen den gemeinsamen Begriff der Phantasie anzuwenden, das ist die Tatsache, daß beide, Urphantasie und Vorstellungsphantasie, einen Vorgriff in noch nicht sinnlich Gegenwärtiges, eine *Antizipation* enthalten.
Mehr noch als im Erinnerungsgeschehen überschreitet unser Erleben in der Vorstellungsphantasie die engen Grenzen dessen, was sinnlich hier und jetzt, in der Gegenwart und der in ihr gegebenen Umwelt erschlossen ist. Natürlich ist auch die Vorstellungsphantasie, die im folgenden — der Einfachheit halber und dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß — schlechthin als Phantasie bezeichnet sei, auf den Bestand der Erinnerung angewiesen. Aber das, was die Phantasie mit den Erinnerungsvorstellungen macht, ist mehr als eine bloße Reproduktion, wobei freilich die Grenze zwischen Erinnerungs- und Phantasievorstellung fließend ist.
Der freien Tätigkeit der Vorstellungen, die wir Phantasie nennen, kommt eine eminente Bedeutung im Zusammenhang des seelischen Lebens und im Aufbau der Persönlichkeit zu. Sie wird klar, wenn wir den verschiedenen Formen der Phantasietätigkeit nachgehen und sie auf ihre möglichen Motive befragen.

a) Die Formen der Vorstellungsphantasie

Die Spielphantasie. — Entwicklungsgeschichtlich zuerst begegnet uns die Phantasie als *Spielphantasie.* Etwa vom dritten Lebensjahr an beginnt ein dramatisches Nachahmungsspiel, worin Kind und Spielzeug etwas ganz anderes und erheblich mehr darstellen als das, was sie faktisch sind.[48] Tannenzapfen und Muscheln werden zu Pferd und Wagen, das Stück Holz zur Puppe. Später macht sich dann das Kind selbst zum Mittelpunkt seiner Phantasieerlebnisse. Es vermag alles darzustellen. Es wird in seiner Vorstellung zur Großmutter, zum Doktor, zum Soldaten, zum Tier und vermag auch die Rolle lebloser Dinge zu übernehmen.
Fragt man nach den Motiven, aus denen solche Phantasiespiele kommen, so wird man zunächst einen lebhaften Reproduktionsdrang annehmen müssen. Das Spiel wurde ja schon (S. 136) interpretiert als Erscheinung des

[48] Vgl. K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes, 6. Aufl. 1930

Tätigkeitsdranges, in dem sich das Leben als reine Lebendigkeit, begleitet von Funktionslust, entfaltet. Nachdem das Kind seelisch zur Funktion des vorstellenden Vergegenwärtigens reif geworden ist und das Vorstellen als Tätigkeit in sich entdeckt hat, macht es von dieser Funktion spielerischen Gebrauch. Es macht, genauer gesagt, spielerischen Gebrauch von der Umweltentbundenheit und Weltoffenheit, die dem Menschen durch die Fähigkeit des vorstellenden Vergegenwärtigens gegeben ist. Aber damit ist lediglich verständlich gemacht, *daß* das Kind, noch nicht aber, *was* es spielt und warum sich seine Vorstellungstätigkeit gerade in der Form ganz bestimmter Deutungen an den Dingen übt. Die Antwort auf diese Frage gibt uns die Spieltheorie von K. Groos[49], nach der das Spiel, auf sein Motiv hin betrachtet, zwar durchaus aus dem Tätigkeitsdrang und der Funktionslust verständlich zu machen ist, darüber hinaus aber einen teleologischen Sinn hat, nämlich den der Einübung von Betätigungen, die später lebenswichtig sind. Und so wird man auch im Phantasiespiel des Kindes eine Einübung von später lebenswichtigen Funktionen erblicken dürfen. Das Spiel des Mädchens mit der Puppe ist eine Vorübung der später wichtigen Funktion mütterlichen Pflegens. Die Phantasiespiele des Kindes sind also teleologisch gesehen recht eigentlich eine Antizipation, nämlich eine antizipierende Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung. Das Kind greift im Phantasiespiel über die Grenzen der Wirklichkeit seiner selbst und seiner Umgebung hinaus, es schafft sich eine eigene Welt und erfährt in dieser Weise zum erstenmal die Entbundenheit vom Hier und Jetzt, die uns durch die Vorstellungen verliehen ist.

Diese Entbundenheit erreicht freilich noch nicht den Grad, den sie beim Erwachsenen hat. Wenn sich der Erwachsene dem Spiel seiner Phantasievorstellungen überläßt, dann geschieht dies meist in einer Abwendung von der realen Umwelt. Das Kind dagegen bedarf realer sinnlicher Eindrücke zur Anregung seiner Phantasietätigkeit. Die Phantasievorstellungen treten also genetisch zuerst in *gebundener* Form auf, genau so wie die Erinnerungsvorstellungen in der Form des Wiedererkennens. Dabei wirken als Phantasieanreize meist einzelne charakteristische Eigenschaften der Wahrnehmungsdinge, und zwar meist solche, die sie zu diesen oder jenen Manipulationen geeignet erscheinen lassen, also bestimmte Umgangsqualitäten besitzen.

Bei diesen Phantasiespielen sind Vorstellungen und sinnlich wahrgenommene Wirklichkeit noch nicht getrennt. Vorstellend Vergegenwärtigtes und sinnlich Wahrgenommenes sind in einem höchsten, später nie mehr erreichten Grade integrativ miteinander durchflochten; in welchem Maße dies der Fall ist, bezeugt ein Beispiel, das Scupin von einem dreijährigen

[49] Vgl. K. Groos, Die Spiele der Menschen, 1899

Jungen berichtet. Während der Knabe »Schornsteinfeger« spielte, trat seine Mutter an ihn heran, um ihm die Haare zu kämmen. Der Junge wehrte jedoch ab, indem er sagte: »Faß mich nicht an, Mama, das Hardel (Haar) von Schornsteinfeger ist so schwarz, da machste de Finger smutzig.«[50]
Mit fortschreitendem Alter trennen sich allmählich die beiden Sphären des sinnlich Wahrgenommenen und der Vorstellungsphantasie voneinander. Das Kind kommt zunächst ins *Märchenalter*, jene »natürliche Hauptübungsphase der Vorstellungstätigkeit« (Bühler). Hier sind Phantasiewelt und Welt des sinnlich Wahrgenommenen deutlich und unverwechselbar für das Kind voneinander abgehoben, ohne sich jedoch gegenseitig Konkurrenz zu machen. Das Kind lebt in zwei Welten, derjenigen der Wirklichkeit und der des Märchens, ohne darin einen Widerspruch zu erleben. Das ändert sich erst in der darauffolgenden Phase des *Robinsonalters*, der Hauptübungsphase des sachlich nüchternen Kennenlernens der Welt. Die Märchenwelt wird als Sphäre unwirklicher Illusionen mehr und mehr verlassen, sie tritt zurück hinter dem realistischen Wirklichkeitsbewußtsein des Kindes.
Neben Spiel- und Märchenphantasie stehen schon in der Kindheit noch zwei andere Formen der Phantasie: die Wunsch- und die Furchtphantasie.

Wunsch und Furchtphantasie. — Die Vorstellungen der *Wunschphantasie* sind deutlich vom Bewußtsein der Wirklichkeit als unwirklich abgehoben, die Andersartigkeit des Gewünschten gegenüber dem wirklich Gegebenen wird pointiert erlebt. Die Wunschphantasie bedeutet für das Ganze des seelischen Lebens ein Refugium vor der Wirklichkeit, sofern diese dem, was in den Strebungen intendiert wird, keine Erfüllung gibt. Bereits vor der Pubertät treten Wachträume auf, die sich bis in die Reifezeit hinein geltend machen und dann entweder aufgegeben werden oder sich bis ins spätere Alter erhalten. In diesen Tagträumen der Phantasie steht der Träumer selbst meist im Mittelpunkt des Geschehens. In Gedanken versetzt er sich in verschiedene Lagen und sucht darin auf diese oder jene Art sein Genügen. Die Motive, welche diese Phantasien beherrschen, sind im allgemeinen recht durchsichtig. Es handelt sich vorwiegend um Ansprüche der Selbstbehauptung, der Geltung und der Macht, um erotische Wünsche und um solche des gerade in der Pubertät gesteigerten Erlebnisdranges, der vor allem in eigenen literarischen Produktionen oder im Nacherleben vor allem lyrischer und dramatischer Dichtung seine Erfüllung sucht. »Häufig bietet der Widerstand gegen die väterliche Autorität die Grundlage für die Phantasien des heranwachsenden Jungen. Er träumt sich über allen Gesetzen stehend, in der einsamen Stärke des Rebellen, der

[50] Zit. K. Bühler, a. a. O., S. 331

sich nur auf sich selbst gestellt hat. Er malt sich Szenen aus, in denen der Vater hart und ungerecht gegen ihn ist, bis es schließlich zum Bruch kommt und er im Trotz – immer natürlich nur in der Phantasie – das Elternhaus verläßt.«[51] Auch hierin erweist sich der Charakter der Phantasie als Vorwegnahme. Denn die Reifezeit ist ja nichts anderes als eine Übergangsphase, in der der Mensch selbständig werden, sich aus der Abhängigkeit von Familie und Schule zur Selbständigkeit des Denkens und Handelns entwickeln soll.

Aber nicht nur entwicklungspsychologisch spielt die Wunschphantasie eine besondere Rolle. Denn, wie schon gesagt, hängen die Wunschphantasien engstens zusammen mit den Strebungen, deren Verwirklichung wenigstens für die Gegenwart versagt ist (S. 211). In den Wunschphantasien wird ein Ersatz für die fehlende Erfüllung der Strebungen im realen Erleben gesucht. Dabei kann es so weit kommen, daß die Wunschphantasie völlig an die Stelle von Handlungen und Bemühungen um die Wirklichkeit tritt. »Immer mehr schreckt der Mensch vom Lebenskampf zurück«, die Welt seiner Wunschphantasie wird für ihn »befriedigender, wichtiger, wirklicher als die Außenwelt. Und dann ist sehr bald jene vage, unbestimmte Grenze überschritten, welche gesunde Einbildungskraft von krankhafter Phantasie trennt.«[52]

Die Phantasie wird nicht nur wie in den ebengenannten Fällen zum Horizont der Vergegenständlichung unerfüllter (frustrierter) Strebungen, sondern auch zum Horizont der Vergegenständlichung von *Befürchtungen*. Dies gilt vor allem für die Schicksalsfurcht (S. 289), deren Phantasie erfüllt ist von der Vorstellung aller möglichen Formen der Bedrohung und Gefährdung, aller möglichen Arten des Unterliegens im Lebenskampf, so durch Krankheit, Verarmung und Mißerfolg. Die Furchtphantasie ist gleichsam die Umkehrung der Wunschphantasie. Denn Befürchtungen sind ja im Grunde nichts anderes als Wünsche mit negativem Vorzeichen.

Die planende Phantasie. – Auch die Wunschphantasie ist, wie die Spielphantasie, eine Vorwegnahme (Antizipation), nämlich eine Scheinrealisierung in der Wirklichkeit nicht erfüllbarer Strebungen. Sie ist deshalb wenig verbindlich für das Handeln, ja sie kann sogar zur Lähmung für das Handeln werden. Den Anschluß an die praktische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit findet die Phantasie wieder in jener Form, die sich genetisch nach der Wunsch- und Furchtphantasie entwickelt und als *planende Phantasie* bezeichnet werden soll.

Der Mensch hat als einziges beseeltes Lebewesen gerade im Unterschied

[51] H. Schjelderup, Psychologie, 1928, S. 201 ff.

[52] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele, 1947, S. 183

vom Tier nicht nur die Fähigkeit, zurückzuschauen in die Vergangenheit und diese als Erinnerungen in den Horizont gegenwärtigen Erlebens zu zitieren, sondern er vermag es auch, die Zukunft planend in Vorstellungen vorwegzunehmen. Gerade dieser Doppelaspekt, der in den Vorstellungen erschlossen ist, diese epimetheische (rückschauende) und prometheische (vorausschauende) Doppelfunktion der Vorstellungen ist ein Faktum, an dem sich auf der Ebene des menschlichen Erlebens der Satz erweist, seelisches Leben habe insoferne eine besondere Daseinsform, als es sich in einem Grenzbereich vollziehe, der der Vergangenheit und Zukunft ebenso angehört wie der Gegenwart. Seelisches Leben ist gelebte Gegenwart, die sich als solche selbst je schon überschreitet nach den beiden Richtungen der Vergangenheit und der Zukunft. Geschieht das Einstrahlen der Vergangenheit im Erfahrungsgedächtnis und in den Erinnerungsvorstellungen, so vollzieht sich der Vorgriff in die Zukunft in den Vorstellungen der planenden Phantasie. In ihr bewährt sich die allgemeine Entbundenheit und Freiheit von der Enge einer konkreten Umwelt und einer jeweils gelebten Gegenwart als planender Vorgriff in die Zukunft. Der Mensch »lebt in der Vorschau vor dem Zeiger der realen Zeit her, er ist der Vorsehung fähig«.[53] Freilich ist diese Vorsehung in dem Maße beschränkt, in dem die Einsicht in die Gesetze beschränkt ist, nach denen die Geschehnisse der Welt sich vollziehen. Aber soweit diese aus der Erfahrung erschlossen sind, vermag der Mensch mit Hilfe der Phantasie im Vorentwurf des Kommenden zu leben. Diese planende Phantasie ist es, die ihn erst zum *handelnden* Wesen macht. Von ihr hängen seine Aktivität und Initiative, sein gestaltender Ausgriff und Eingriff in die Welt ab.

Die schöpferische Phantasie (Realphantasie). – Die gerade in der planenden Phantasie gelegene Antizipation findet ihre höchste Vollendung in einer entwicklungsgeschichtlich wohl spätesten Phantasieform, die am besten als *schöpferische Phantasie* oder *Realphantasie* bezeichnet wird. Ihr Wesen ist nicht mehr psychologisch verständlich zu machen, wie es bei der Spiel-, der Wunsch-, der Furcht- und der planenden Phantasie geschah. Es läßt sich lediglich sagen: Schöpferisch nennen wir die Phantasie, sofern sie sich imstande zeigt, die Wirklichkeit in ihrer Faktizität vorstellungsmäßig vorwegzunehmen, ohne sie sinnlich erfahren zu haben und ohne lediglich frühere Erfahrungen in die Zukunft zu projizieren, wie es im wesentlichen bei der planenden Phantasie geschieht. Freilich kann auch schon in dieser etwas von der Realphantasie enthalten sein, sofern die planende Vorwegnahme der Zukunft nicht ausschließlich aus der Anwendung erworbener Erfahrungen stammt, sondern von einer Art Gespür für den Gang der

[53] N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 130

Dinge geleitet werden kann. Schöpferische Phantasie eignet dem Dichter, der die Wirklichkeit aus sich erschafft, dessen Phantasien aber nicht chimärische, jenseits der Wirklichkeit schwebende Illusionen sind, sondern die Wirklichkeit offenbar werden lassen. Ohne schöpferische Phantasie wäre auch die Tätigkeit des technischen Erfinders, des Staatengründers oder des genialen Strategen nicht möglich. *Realphantasie* war es, die Kekulé zu der für die organische Chemie grundlegenden Entdeckung des Benzolringes führte. Auch das, was wir unter »psychologischer Realphantasie« zu verstehen haben, ist eine durchaus schöpferische Kraft, die sich in der Vergegenwärtigung der inneren Situation und des seelischen Gefüges anderer Menschen bewährt.

Die schöpferische Phantasie hat also *kognitiven* Charakter, sie ist eine Art der Erkenntnis der Welt, die zwar ohne Erfahrung nicht möglich ist, dabei aber doch über die Erfahrung hinausgeht und sich als wirkliche Erkenntnis erweist. Realphantasie ist erkennende Vorwegnahme des Wirklichen. Wenn etwa gerade die Wunschphantasie durch ihren illusionistischen Charakter die Wirklichkeit verdeckt, oft im Grunde nichts anderes ist als die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung des faktisch Unmöglichen und sich vom Boden der Wirklichkeit zu lösen in Gefahr steht, so ist die Realphantasie gerade ein Offenbarwerden der Wirklichkeit, eine Weise, in der sich die Wirklichkeit selbst durch uns ausspricht. Was wir als *Intuition* bezeichnen, ist ein solches Sich-offenbaren der Wirklichkeit, ein plötzliches Ansichtigwerden von Sachverhalten und Zusammenhängen durch das Mittel der schöpferischen Phantasie.

Wie dies möglich ist, kann nur durch eine metaphysische Hypothese erklärt werden. Wir sind im Falle der schöpferischen Phantasie als der entwicklungsgeschichtlich höchsten Form vorstellungsmäßiger Antizipation in der gleichen Lage wie bei der elementarsten Phantasieform, der Urphantasie. Erklären läßt sich die Urphantasie nur durch die den psychologischen Erfahrungsbereich schon überschreitende Annahme, daß die Seele einen Mikrokosmos darstellt, in dem die Wirklichkeit, die außerhalb der individuierten Seele liegt, schon vorentworfen ist. Mit der Rede von der Urphantasie wurde unterstellt, daß gewisse Bilder dessen, was in der Wahrnehmung als Gestalteinheit und Bedeutsamkeitsganzes entdeckt wird, schon vorbewußt, vorstellungslos in der Seele bereitliegen und bei der Begegnung mit der Welt durch die Vermittlung der Sinnesorgane in die Wachheit des Bemerkens gehoben werden. Zu dieser Annahme zwingt die Erfahrung. Die Annahme selbst aber geht über die Erfahrung hinaus.

Ähnlich verhält es sich bei der Realphantasie. Nur bedarf es bei ihr nicht mehr des Anstoßes der Außenwelt, damit die Urbilder in der Seele geweckt werden, wobei in der Wahrnehmung dann Urbild und sinnliches Gegenbild zur Deckung kommen. Vielmehr nimmt die Seele in eigener Spon-

taneität und Produktivität die Wirklichkeit vorstellungsmäßig voraus, so, als ob sie in einer nicht mehr durch die Wahrnehmung vermittelten, sondern unterhalb ihrer gelegenen und über sie hinausgreifenden kognitiven Verbindung mit der Wirklichkeit stehe. Es ist, als ob die Welt, der Makrokosmos, nicht nur als Bereich des Wirklichen, sondern auch als solcher des Möglichen sich in der schöpferischen Phantasie ausspreche, so, als ob in der Seele selbst der Makrokosmos vorgebildet sei, freilich nicht vollbewußt und ausgeformt, nicht in actu, sondern der Möglichkeit, der potentia nach, wie der Marmor schon die Figuren in sich birgt, die der Künstler aus ihm herausarbeitet und sichtbar macht. Die schöpferische Phantasie wäre somit als Prozeß zu verstehen, durch den diese Bilder dank der Spontaneität der Seele aus dem Unbewußten in die Klarheit der Vorstellung gehoben werden.

Aber dies ist, wie gesagt, lediglich *Hypothese*. Jedenfalls ist sicher, daß die schöpferische Phantasie nicht mehr psychologisch erklärt werden kann und zu den Tatsachen des seelischen Lebens gehört, die zeigen, wie sehr das Seelische in seinen Vollzügen und Inhalten etwas ist, das über sich selbst hinausreicht[54], und daß zwischen Seele und Welt ein Zusammenhang besteht, der von einer höheren ontischen Ordnung ist als der Zusammenhang, den wir binnenseelisch im Ablauf unseres Erlebens erfahren. Dies kommt auch in Äußerungen genialer, mit schöpferischer Phantasie begabter Männer zur Geltung. So in dem Ausspruch Goethes, der von Eckermann überliefert ist: »Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folgen hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es ihm beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antrieb. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig gefundenes Gefäß zur Aufnahme des göttlichen Einflusses.«

b) Die Bedeutung der Phantasie im Lebenszusammenhang

Nachdem nunmehr die Formen der Vorstellungsphantasie aufgezeigt sind, läßt sich in etwa die weitreichende Bedeutung überblicken, die der Phantasie im Lebenszusammenhang zukommt. Wenn schon die vorstellungslose Urphantasie eine Bedingung für die Möglichkeit der Wahrnehmung darstellt, und wenn wir uns ferner vergegenwärtigen, wie im Gesetz der

[54] Vgl. Ph. Lersch, Seele und Welt, 1942

Dingkonstanz Erinnerungsvorstellungen wirksam sind, dann wird es einsichtig, in welchem Grade auch die Vorstellungsphantasie die Wahrnehmung beeinflußt. Von der Erfahrung her ist uns die Integration von Wahrnehmung und Vorstellungsphantasie am ehesten vertraut durch die Tatsache, daß die Vorstellungen der Wunsch- und Furchtphantasie in das sinnliche Bemerken eingeflochten sein können. Sehr häufig wird die Wahrnehmung überkopiert von der vorstellenden Vergegenwärtigung dessen, was wir wünschend erwarten oder sorgend befürchten. Der Liebende glaubt in der sich nähernden Person die erwartete Geliebte zu sehen, dem Ängstlichen kann der Baumstumpf im nächtlichen Wald zur Gestalt eines bedrohlichen Wesens werden. Beide projizieren ihre Vorstellung in das sinnlich Bemerkte. Man hat diese Tatsache diagnostisch in den sog. »*projektiven Tests*« verwertet, indem man Wahrnehmungsdinge, die in ihrem gegenständlichen Charakter mehrdeutig sind — etwa Wolkengebilde (W. Stern) oder Tintenklexe (Rorschach) oder, wie im »thematischen Apperzeptionstest« (Murray), bildlich dargestellte Situationen des menschlichen Lebens —, deuten läßt. »Wie ein Mensch phantasiert, so ist er ... mindestens unter einer bestimmten Perspektive, nämlich als Wunsch- und Angstwesen, als Gestalter einer binnenseelischen Welt im Sinne seiner Lebensbedürfnisse, Triebrichtungen und Ideale.«[55] Vor allem die Traumphantasie, von der später noch zu reden sein wird, ist ein Zugang in das Innere des Menschen; ein Zugang besonders in die Welt seiner Triebe und Strebungen und der ihnen zugehörigen Gefühle. Sind die Triebe und Strebungen die Manifestation der Lebensthematik eines Menschen, so sind die Phantasievorstellungen weitgehend die bildliche Vergegenständlichung eben dieser Triebe und Strebungen. Die Bilder des strebend Gesuchten, die in der Urphantasie vorbewußt und vorstellungslos enthalten sind und durch das sinnliche Bemerken ihre Konkretisierung erfahren, konkretisieren und objektivieren sich in der Vorstellungsphantasie allein durch die Kraft eben der Vorstellungen. Zwischen der Thematik der Strebungen und der Vorstellungsphantasie besteht also ein enger integrativer Zusammenhang.

Die Wirksamkeit der Phantasievorstellungen im Ganzen des Erlebens erstreckt sich auch auf das *Erinnern*. Dilthey weist darauf hin, daß in dem »von uns auffaßbaren seelischen Verlauf« streng genommen »dieselbe Vorstellung so wenig in einem Bewußtsein« zurückkehrt, »als sie in einem zweiten Bewußtsein als ganz dieselbe wieder vorkommt«.[56] Schon der Erinnerung sind also Momente der Vorstellungsphantasie eingewoben,

[55] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 451

[56] W. Dilthey, »Goethe und die dichterische Phantasie« in »Das Erlebnis und die Dichtung«, 4. Aufl. 1931, S. 181

wenn auch in individuell verschiedenen Graden. »Wie es keine Einbildungskraft gibt, die nicht auf Gedächtnis beruht, so gibt es kein Gedächtnis, das nicht schon eine Seite der Einbildungskraft in sich enthielte. Wiedererinnerung ist zugleich Metamorphose.«[57] Was oben (S. 419) zur Psychologie der Zeugenaussage bemerkt wurde, läßt erkennen, in welchem Grade das Erinnerte auch bei ehrlichster Absicht, nur das wirklich Wahrgenommene zu reproduzieren, von Phantasievorstellungen durchflochten bzw. überblendet wird, so daß es schließlich nicht mehr möglich ist, wirklich Erinnertes vom Phantasierten zu unterscheiden.

Daß die Phantasie auch im menschlichen Handeln eine entscheidende Rolle spielt, wurde schon angedeutet. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst und dem Gang der Dinge vorweg zu sein vermag. Und dies gerade kraft seiner Vorstellungsphantasie. Spielphantasie, planende und schöpferische Phantasie lassen dies eindeutig genug erkennen.

In solcher Weise also ist die Phantasie »in den ganzen seelischen Zusammenhang verwoben«.[58] Sie ist das verbindende Medium sowohl in der zeitlichen Dimension des seelischen Lebens zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als auch in der räumlichen Dimension der Kommunikation zwischen Seele und Welt. Nicht nur die Urphantasie (vgl. S. 384), sondern auch die Vorstellungsphantasie ist — im Gleichnis gesprochen — das Gelenk, die verbindende Brücke zwischen dem, was uns im Außenbereich des Erlebens an Welt gegeben ist, und den Erlebnissen des endothymen Innenbereiches, der Thematik unserer Strebungen und Gefühle.[59] Wenn Seele und Welt eine polar-koexistentielle Einheit darstellen und andrerseits das Sein des Menschen gar nicht anders gedacht werden kann als ein Sein-in-der-Welt, dann hat nach dem Gesagten die Phantasie recht eigentlich eine weltschaffende Funktion. In diesem Sinne darf auch der Satz von Jaspers verstanden werden: »Die Phantasie ist die positive Bedingung für die Verwirklichung der Existenz.«[60] Die Phantasie vor allem ist es, in der die schöpferische Eigentätigkeit (Spontaneität) der umweltent-

[57] W. Dilthey, a. a. O., S. 182

[58] W. Dilthey, a. a. O., S. 184

[59] Die »notwendige und innige Verbindung der Phantasie mit dem Gefühlsleben« hat A. Vetter (Die Erlebnisbedeutung der Phantasie, 1950) aufgehellt und damit »den Ort der Phantasie im seelischen Gefüge« aufgezeigt.

[60] K. Jaspers, Philosophie, 1948, S. 536. — H. Kunz hat in seinem gedankenreichen Buch »Die anthropologische Bedeutung der Phantasie« (1946) die Rolle, die der Phantasie im Ganzen unseres Daseins zukommt, zum Leitfaden und Ausgangspunkt einer philosophischen Anthropologie gemacht, wobei allerdings im Verfolg dieser Aufgabe »der im weitesten Sinne gefaßte Begriff der Phantasie fast ganz aus dem Blickfeld entschwindet« (Bollnow, Philosophie der Sehnsucht, in: Die Sammlung, 1948)

bundenen, weltoffenen menschlichen Seele mit ihrer Tendenz der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung zum Ausdruck kommt. Phantasie ist Vorentwurf, Antizipation von Welt als dem Horizont der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung.

Freilich hat die von der Phantasie geschaffene Welt einen je und je verschiedenen Realitätsgehalt, ein unterschiedliches ontologisches Gewicht. Die Welt der Wunschphantasie ist eine unverbindliche Scheinwelt der Illusionen und Träume, in die sich der Mensch flüchtet, um in ihr Schutz zu finden vor der Wirklichkeit seiner Erfahrung, ihren Härten, Forderungen und Versagungen. Aber auch hier bewährt sich die weltschaffende Funktion der Phantasie. Der Träumer, der Phantast, den wir vom Realisten unterscheiden, erzeugt in seinen Illusionen das Gegenüber einer Welt, in der er lebt, weil menschlich-seelisches Leben nun einmal nur im Horizont einer Welt möglich ist. Daß er zur Schaffung einer solchen Scheinwelt imstande ist, verdankt er seiner Entbundenheit vom Hier und Jetzt, die ihm in den Vorstellungen geschenkt ist. Diese Entbundenheit ist aber *Chance* und *Gefahr* zugleich; Chance als »Erweiterung der individuellen Persönlichkeit«[61], als mögliches Überschreiten der Gegenwart und ihres konkreten räumlichen Horizontes, in den das Tier gebunden ist, Gefahr als mögliche Entfremdung von der Wirklichkeit, die das Leben des Menschen bestimmt, ob er es will oder nicht.

Die Scheinwelt der Wunschphantasie führt nicht immer ein Eigenleben neben der Wirklichkeit. Wie schon gezeigt, kann sie auch in die Wirklichkeit eingeflochten sein und zum Vokabular werden, nach dem diese gelesen wird. Irreale und reale Welt durchdringen dann einander und erst akute Zusammenstöße lassen erkennen, daß die Wirklichkeit gar nicht so gesehen wurde, wie sie ist, und gar nicht so ist, wie sie gesehen wurde. Ein Fall, der hierher gehört, ist die »*Lebenslüge*«, das Leben im »als ob«, bei dem man sich selbst etwas vormacht und die Wirklichkeit nicht sehen will, wie sie tatsächlich ist.

Bei den genannten Fällen erweist sich der in der Phantasie gelegene Vorentwurf von Welt als *Projektion:* es wird aus der Thematik der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung etwas in die Wirklichkeit hineingesehen oder mit ihm die Wirklichkeit umkleidet.

Ihre Welt-schaffende Funktion erweist die Phantasie aber auch und gerade darin, daß sie aus der Wirklichkeit etwas herauszusehen vermag. Man könnte dies — im Unterschied von der Projektion — als *Evokation* bezeichnen: es wird dank der Phantasie Wirklichkeit entdeckt und zur Sicht gebracht. Es geschieht dies schon in der Urphantasie, durch die sich das Feld der sinnlichen Eindrücke gestalthaft nach Bedeutsamkeitsganzen gliedert,

[61] W. Stern, a. a. O., S. 451

und dann vor allem in der schöpferischen Phantasie, die es vermag, aus dem sinnlich Gegebenen etwas herauszusehen und an ihm etwas zu entdecken, das im unmittelbar Wahrgenommenen noch versteckt ist. Projektion und Evokation sind also die beiden Formen, in denen sich der in der Phantasie gelegene Vorentwurf (Antizipation) von Welt vollzieht.

Was im besonderen die Welt-entdeckende Leistung der schöpferischen Phantasie betrifft, so ist sie erfahrungsgemäß von Mensch zu Mensch verschieden groß. In jedem Falle aber ist die Welt-erschließende Kraft der Phantasie am Aufbau der dem Menschen zugänglichen realen Welt mitbeteiligt. Seele und Welt stehen einander nicht in bloßer Und-verbindung gegenüber. Die Seele ist vielmehr ein Glied der Welt und enthält als Glied — so jedenfalls hat es den Anschein — den Vorentwurf des Ganzen. Dieser Vorentwurf ist es, der schon in der Urphantasie und dann in der schöpferischen Phantasie wirksam wird und zum Ausdruck kommt. Als Evokation dringt die Phantasie in die Kommunikation zwischen Seele und Welt ein, sie gestaltet das Ansichtigwerden der Welt und macht so auch das Verhalten des Menschen zur Welt erst möglich. Es wurde schon daran erinnert, daß Kant in der ersten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« den genuinen Anteil der Phantasie an der Wahrnehmung betont, genauer gesagt die Phantasie als Bindeglied und gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand gekennzeichnet hat.[62] Ihre höchste Potenz bewährt die Weltschaffende Funktion der Phantasie beim Genie. In seiner Intuition erweist sich ihre kognitive Kraft. Allerdings wirkt in der Intuition schon ein seelischer Vorgang mit, der über die Tätigkeit des bloß vorstellenden Vergegenwärtigens hinausgeht und einer dritten Stufe des Weltinnewerdens und der Weltorientierung angehört, dem denkenden Erfassen, dem wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

3. DAS DENKENDE ERFASSEN

Indem wir den griechischen Begriff der νόησις in seiner allgemeinsten Bedeutung der Erkenntnis im Mittel des Denkens verwenden, können wir die seelischen Vorgänge des Weltinnewerdens und der Weltorientierung, in denen sich das denkende Erfassen vollzieht, als *noëtische* Vorgänge oder noëtische Akte bezeichnen. Es empfiehlt sich, dies zu tun, weil — wie sich zeigen wird — die Begriffe Geist und Intellekt zu speziell sind, um die Vorgänge des Denkens in ihrer Gesamtheit zu umgreifen.

Die Leistung des denkenden Erfassens im Lebenszusammenhang besteht — so sei vorläufig gesagt — darin, daß es die wahrgenommene Wirklichkeit

[62] Vgl. hierzu M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929

des Seins und Geschehens dem Menschen vor das Bewußtsein bringt als ein überschaubares und der Ordnung zugängliches Feld von Gegenständen, Sachverhalten und Sinngehalten, die recht eigentlich die Welt im menschlichen Sinne ausmachen. Die noëtischen Vollzüge geben dem Menschen Einsicht in das sachlich gegenständliche Sosein der Wirklichkeit, in das Beziehungsgefüge der Eigenschaften, die den Bedeutsamkeitsganzen der Dinge, Wesen und Geschehnisse zukommen, sowie in die Zusammenhänge des Seins und Geschehens. Es setzt ihn instand, sich zurechtzufinden in dem Lebensraum, in den er sich gestellt sieht, es bringt ihm die Welt in einer gegenüber dem Tatbestand des sinnlichen Bemerkens und des vorstellenden Vergegenwärtigens neuen Weise zur Gegebenheit.

A) Die Sprache als Medium des Denkens

Bevor wir uns nun den Grundformen zuwenden, in denen sich das denkende Erfassen vollzieht, ist auf den Zusammenhang zwischen *Sprache* und *Denken* hinzuweisen. Sinnliches Bemerken sowohl als auch vorstellendes Vergegenwärtigen sind ohne Sprache möglich. Das Denken jedoch ist mit dem Sprechen unlösbar gekoppelt. Schon in Platons »Sophistes« heißt es, Sprechen sei laut gewordenes Denken. Und in Kants Anthropologie: »Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch die Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst.« Der Zusammenhang zwischen Sprechen und Denken ist aber noch wesentlich enger, als es in diesen Formulierungen zur Geltung kommt, und zwar so eng, daß Sprechen und Denken ursprünglich gar nicht zu trennen sind.[63]

Diese Behauptung wird auch nicht durch die Tatsache widerlegt, daß es auch ein vorsprachliches, intuitives Denken (B. Erdmann) zu geben scheint. Psychologisch genau besehen ist die Intuition ein Vorstadium des Denkens, das seine Wurzeln in der schöpferischen Phantasie hat. Jede derartige Intuition bedarf aber, um ihre Wirksamkeit zu erweisen, der Ausfaltung, Gliederung und Präzisierung, und diese sind nur möglich im Mittel des sprachgebundenen Denkens. So zeigt denn auch die Erfahrung, daß das Denken im Sinne der Begriffsbildung und des Vollzuges von Urteilen und Schlüssen untrennbar mit der Entwicklung der Sprache verbunden ist. Allerdings ist es möglich, daß dann, wenn diese Entwicklung abgeschlossen ist, sich das Denken von der Sprache emanzipiert und sich in rein gedank-

[63] A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, S. 248

lichen Symbolen vollzieht, wie es in der Mathematik und der Logistik der Fall ist. Aber dies kann nur als Grenzfall anerkannt werden.[64]

Wir machen uns die Beziehung zwischen Sprechen und Denken zunutze, um die eigenartige Weise, in der uns die Welt im denkenden Erfassen gegeben ist, deutlich werden zu lassen. Dabei ist es notwendig, daß wir uns in die Weise des *sprachunfähigen* Erlebens zurückversetzen, um von hier aus jenes Erleben in seiner Eigentümlichkeit zur Sicht zu bringen, bei dem die Welt immer schon im Mittel der Sprache ausgelegt und vor das Bewußtsein gebracht wird. Als Modell des sprachunfähigen Erlebens mag neben dem Kind ungefähr des ersten Lebensjahres auch das Tier dienen. Wir reden zwar auch von einer Tiersprache und meinen damit gewisse Vorgänge der wechselseitigen Signalgebung, vor allem das Ausstoßen von Lock- und Warnrufen. Aber Sprache im menschlichen Sinne ist dies nicht. Denn menschlich wird die Lautgebung im Sinne der Sprache erst dort, wo sie sich zum Range des *Wortes* und damit des Gedankens erhebt, erst dann, wenn die Lautgebilde die Funktion der Benennung und Feststellung haben und zu Symbolen des sachlich Gemeinten werden. Mit der Entdeckung dieser Funktion vollzieht sich im Weltinnewerden und in der Weltorientierung des Menschen ein Dreifaches.

Ein erstes ist die *Fixierung* der Welt durch das Wort. Die im Wort angesprochene Welt ist recht eigentlich die festgestellte, festgemachte Welt. Das sprachunfähige Erleben erschöpft sich in der Flüchtigkeit der Eindrücke, die sich von Augenblick zu Augenblick wandeln. Es ist selbst Welle im Fluß des Geschehens. Eben dies ändert sich beim Menschen, sobald er das *Wort* entdeckt. In ihm ruft er dem Strom der Eindrücke ein Halt entgegen. Im Ansprechen der Welt durch das Wort werden die Eindrücke nach bleibenden Bedeutungskomplexen gegliedert und als überschaubares gegenständliches Orientierungsfeld vor das Bewußtsein gebracht. Die Eindrücke des unmittelbar Erlebten ordnen sich um den Kern bestimmter Vorzugsmerkmale unter weitgehender Abblendung dessen, was darüber hinaus noch zum Ganzen der Erscheinung gehört. Das Wort ist Symbol des Bleibenden im Fluß der Erscheinungen, in ihm wird ihre Flüchtigkeit zum Stehen gebracht. Und sofern das Wort Vehikel des Denkens ist, vollzieht sich im Denken eine »Entzeitlichung zeitlicher Erlebnisse und eine Herausschneidung aus dem Strom des Lebens« (A. Wenzl). So ermöglicht es die Sprache dem Menschen, nicht mehr gleichsam mitschwimmen zu müssen im Strom der Erscheinungen, sondern sich über ihn zu erheben und Überblick über

[64] Vgl. K. Jaspers, »Von der Wahrheit«: »Prägnantes Denken ist nur mit der Sprache. Ein sprachloses Denken ist Keim des Denkens oder Verdichtungsform eines schon vollzogenen sprachlichen Denkens, das unserem Bewußtsein als ein jederzeit entfaltbares Ganzes unmittelbar gegenwärtig sein kann« (S. 276)

ihn zu gewinnen. Es ist kein Zufall, daß die Entwicklung der Sprache mit der Namengebung beginnt und diese einsetzt, nachdem das Kind es gelernt hat, sich aufzurichten und in aufrechtem Gang, mit erhobenem Haupte und freigelegten Händen seiner kleinen Welt gegenübersteht. Das Ansprechen der Welt ist ein Vorgang der Organisation, ein feststellendes Ordnen und Einordnen des Erlebten in den Lebensraum, in dem der Mensch sein Dasein zu besorgen hat.

Aber die Fixierung der im Erleben erschlossenen Welt ist nur *eine* Seite des Unterschieds zwischen sprachfähigem und sprachunfähigem Erleben. Eine andere kommt hinzu. Das Subjekt des sprachunfähigen Erlebens ist noch eins mit seiner Umwelt, es ist selbst noch ihr Exponent und ihre Funktion. Das sprachfähige Wesen dagegen steht seiner Umwelt gegenüber. Mit der Bezeichnung von komplexen Sinneseindrücken durch das Symbol des Wortes wird das innerweltlich Begegnende aus der bedrängenden Nähe überflutender Bilder in einen Abstand gerückt. In der Sprache vollzieht sich also nicht nur eine Fixierung der Welt, sondern auch eine *Distanzierung* von ihr. Das sprachunfähige Erleben liegt noch jenseits der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Ich und Nicht-Ich. Erst mit der Ausbildung der Sprache wird eine solche Zuordnung möglich, erst im Ansprechen der Welt tritt das Erleben in die Geschiedenheit zwischen Ich- und Nicht-Ich.

Fixierung und Distanzierung sind es also, was sich in der Entdeckung und Entfaltung des Wortes vollzieht. Und wenn wir einen gemeinsamen Titel suchen für das, was durch Distanzierung und Fixierung im sprachfähigen Erleben geschieht, so dürfen wir sagen, es handle sich hier um etwas wie ein Freiwerden, ein Freiwerden nämlich von der Unmittelbarkeit der Eindrücke. Im sprachfähigen Erleben wird die Seele nicht mehr fortgerissen vom Strom der Eindrücke, nicht mehr überflutet von ihrer wechselnden Fülle, sondern sie wird gleichsam zur festen Insel, an der sich die Wogen der Eindrücke brechen; sie wird zur Befehlsinstanz, die die Eindrücke zur Ordnung ruft und aus der bedrängenden Nähe in den Abstand der Gegenständlichkeit rückt. In solcher Weise ist der Mensch durch die Sprache nicht nur befreit aus der Gefangenschaft der unmittelbaren Eindrücke, mit denen ihn die Welt bestürmt, sondern er hat zugleich auch in gewissem Grade die *Verfügungsgewalt* über die Welt gewonnen: die Sprache hat für ihn operative Bedeutung, sie ist ihm Instrument praktischen Umgehens mit der Welt.[65]

Aber auch damit ist noch nicht alles aufgezeigt, was den Unterschied zwischen sprachfähigem und sprachunfähigem Erleben ausmacht. Der Mensch tritt durch das Vermögen der Sprache nicht nur in die Freiheit gegenüber der Welt, sondern er wird auch erlöst aus der Stummheit seiner eigenen

[65] Vgl. hierzu S. 447

Innerlichkeit. Der Mensch allein vermag zu sagen, was er leidet; er allein vermag, durch die Gnade der Sprache, aus der Einsamkeit seiner Innerlichkeit herauszutreten. Freilich hat es zunächst den Anschein, als ob hier kein grundsätzlicher Unterschied zum sprachunfähigen Tier bestehe. »Ein leidendes Tier«, sagt Herder in seiner Abhandlung vom »Ursprung der Sprache«, »so als der Held Philoktet, wenn es der Schmerz anfället, wird wimmern, wird ächzen, und wäre es gleich verlassen auf einer wüsten Insel, ohne Anblick, Spur und Hoffnung eines hilfreichen Nebengeschöpfes. Es ist, als ob's freier atme, indem es dem tönenden, geängstigten Hauche Luft gibt. Hier ist ein empfindsames Wesen, das keine seiner lebhaften Empfindungen in sich verschließen kann, das im ersten überraschenden Augenblick, selbst ohne Willkür und Absicht, jede durch Laute äußern muß . . . Diese Seufzer, diese Töne sind Sprache. Es gibt also eine Sprache der Empfindung, die unmittelbares Naturgesetz ist.« — Soweit Herder. Aber er selbst setzt hinzu, daß es unmöglich sei, den Ursprung der menschlichen Sprache aus solchen Gefühlsäußerungen allein abzuleiten. Und so ist auch die Befreiung vom Drang der Innerlichkeit, die aus der Stummheit hinausstrebt in die Vernehmbarkeit des Verlautens, beim Menschen etwas grundsätzlich anderes als beim sprachunfähigen Tier. Denn sie geschieht nicht in unartikulierten Lauten, sondern im artikulierten Wort, das sich zum Gedanken fügt. Der primitive Ausdruckslaut ist noch blind; erst dort, wo die Innerlichkeit sich des Wortes und des Gedankens bedient, wird der Ausdruck sehend. Im Wort erst entfaltet sich die zuständliche Innerlichkeit des Erlebens in den Horizont des gegenständlich Sichtbaren. Denn das Wort ist selbst etwas Welthaftes und Gegenständliches. Es äußert sich in ihm nicht nur wie im Ausdruckslaut des Tieres lediglich ein subjektiver, weltloser Zustand etwa des Schmerzes, der Brunst, der Gereiztheit oder der Angst, sondern das, als was die Welt in die Innerlichkeit des Erlebens eingegangen ist. Die Welt, die der Mensch als Eindruck in seine Innerlichkeit eingeatmet hat, atmet er im Ausdruck des Wortes wieder aus. Hierin liegt eine dritte Bedeutung der Sprache. Sie ist dem Menschen nicht nur gegeben, damit er die Welt anspreche, feststelle und in die Distanz von Ich und Nicht-Ich rücke, sondern daß er sie *ausspreche* und *darstelle*, daß er die Wirklichkeit aus der Innerlichkeit seines Erlebens zum Sprechen kommen lasse.

»Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort . . . Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen und das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begriffen.« Diese Sätze, mit denen das Evangelium des Johannes beginnt, bringen zum Ausdruck, daß im Wort und durch das Wort sich die Schöpfung und der Schöpfer offenbaren, so wie es auch der

Gedanke des Meister Eckehart meint, die Welt sei das Wort Gottes und Gott spräche sich aus in der Welt. Wenn hier vom Wort auch nur gleichnisweise die Rede ist, so ist dies doch nur möglich, weil das Wort als Offenbarung und Sichtbarwerden des Wirklichen verstanden wird. Und eben dies ist der höhere Sinn der Sprache. Im *Ansprechen* und *Feststellen* der Welt bleibt der Mensch noch bei sich selbst und seinen Belangen. Er bringt die Welt als Verfügungsfeld seiner Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung zum Bewußtsein. Aber im *Aussprechen* der Welt aus einer Innerlichkeit erweist sich der Mensch als Wesen, das über sich selbst hinaus zu fragen und die Welt aus seiner Innerlichkeit im Zeichen des Gedankens sichtbar zu machen vermag.

Fassen wir jetzt den Unterschied zwischen sprachunfähigem und sprachfähigem Erleben noch einmal zusammen, so soll uns ein Bild zur Veranschaulichung dienen. Vom Menschen her gesehen erscheint das sprachunfähige Erleben wie eine Verzauberung; und die Verwandlung von Menschen in die Stummheit der Tiere und Pflanzen, von denen uns die Märchen erzählen, darf als Ausdruck für den Bann und die Unerlöstheit genommen werden, in dem das sprachunfähige Wesen lebt. Nehmen wir nun an, diesem Wesen würde die Fähigkeit des Wortes mit einemmal durch einen Gnadenakt der Schöpfung verliehen, es würde aus jener Stummheit erlöst, die den Anblick der Tiere für den Menschen zuweilen so ergreifend macht, dann würde sich die Weise seines Erlebens und seines In-der-Welt-Seins mit einem Schlage ändern, eine Fessel würde gesprengt, ein Bann gebrochen und das Lebewesen erhöbe sich zu einer *Freiheit*, die ihm bisher versagt war: zur Freiheit des Überblicks und der Ordnung, zur Freiheit der Verfügung über die Welt und zur Freiheit der Offenbarung der Welt als Wunder der Schöpfung. Diese dreifache Freiheit ist es, die dem Menschen durch die Gabe des Wortes verliehen ist. Sie ist es, im Hinblick auf die Herder in seiner schon erwähnten Schrift den Menschen als den »ersten Freigelassenen der Natur« bezeichnet.

B) Die Vollzugsformen des Denkens

Mit der Verdeutlichung der Eigenart des sprachfähigen Erlebens ist der Rahmen gewonnen, in dem die Vorgänge des denkenden Erfassens als Weisen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung gesehen werden müssen.

Die mannigfaltigen und komplizierten Vorgänge, in denen sich das denkende Erfassen vollzieht, gliedern sich in ein Dreifaches: in die Bildung und den Gebrauch von Begriffen, in denen das Sosein der Erscheinungen über ihren zeitlichen Wandel hinaus gegenständlich fixiert wird, sodann in die Ermittlung von Beziehungen des im Begriff Erfaßten durch das Ur-

teil, die Aussage über Tatbestände und Sachverhalte, und endlich in das im schließenden Folgern vollzogene Erfassen der Zusammenhänge von Sachverhalten des Seins und Geschehens. *Begriff, Urteil* und *Schluß* sind die drei Vollzugsformen des Denkens, die die Logik seit Aristoteles unterscheidet und an die sich auch die Psychologie des Denkens zu halten hat. »Die Logik ist eine Axiomatik der Vernunft, deren entsprechende Experimentalwissenschaft die Psychologie ist«.[66]

a) Die Begriffsbildung

Die *Begriffe* stellen die Grundlage, gleichsam das Material des denkenden Erfassens dar. Ohne Begriffe sind Urteile und Schlüsse nicht möglich. Phänomenologisch gesehen ist die Begriffsbildung ein Herauslösen, Abstrahieren allgemeiner Wesenszüge (Merkmale) aus dem in der Wahrnehmung anschaulich gegebenen und in der Vorstellung wieder vergegenwärtigten Einzelfall der Erfahrung, sofern diese Merkmale mehreren Einzelerscheinungen gemeinsam sind.

Vorstellung und Begriff. — Nun wurde schon von den Vorstellungen gesagt, sie seien Abbilder der Wahrnehmungen, in denen sich gewisse Vorzugsmerkmale des sinnlich Erfahrenen zu Symbolen mit Minimumcharakter verdichtet haben. Das gilt sowohl von den Einzelvorstellungen als auch vor allem den Allgemeinvorstellungen, den standardisierten und schematisierten Abbildern wiederholter Sinneseindrücke. Es ist also die Frage, ob überhaupt und wie weit sich die Begriffe von den Vorstellungen unterscheiden.

Es gibt Psychologen — und hier sind vor allem die Vertreter der Assoziationspsychologie zu nennen —, die grundsätzlich jeden Unterschied zwischen Vorstellungen und Begriffen leugnen. Nach ihnen sind Begriffe nichts anderes als eine besondere Art von Vorstellungen. Dabei meinen die einen, es handle sich immer um individuelle Vorstellungen in dem Sinne, daß, wenn wir etwa den Begriff Dreieck denken, wir uns immer ein bestimmtes Dreieck vorstellen. Die anderen dagegen sehen in den Begriffen schematisierte Vorstellungen, die dadurch zustande gekommen sind, daß man verschiedene ähnliche Vorstellungen übereinanderlegt, wodurch dann die gemeinsamen Züge verstärkt und die individuellen Unterschiede verwischt werden — etwa in Analogie übereinandergelegter Diapositive. Der Begriff Haus wäre dann nichts anderes als eine auf solche Weise gewonnene Allgemeinvorstellung Haus, der Begriff Dreieck die Allgemeinvorstellung Dreieck.

[66] J. Piaget, La psychologie de l'intelligence, 1947

Einer genaueren phänomenologischen Besinnung hält diese Gleichsetzung der seelischen Inhalte, die wir Vorstellungen und Begriffe nennen, nicht stand. Wenn wir uns aus der Erinnerung ein Haus vorstellen, dann wird lediglich die ursprünglich anschauliche Gegebenheit Haus im Abbild bewußt. Diese Vorstellung Haus kann ein bestimmtes einmal gesehenes Haus repräsentieren (Einzelvorstellung) oder das Schema eines Hauses nach Art übereinandergelegter Vorstellungsbilder aller bisher wahrgenommenen Häuser (Allgemeinvorstellung) sein. Aber in der Vergegenwärtigung dieser Vorstellungen intendieren wir, wie in jeder Vorstellung, immer noch eine anschauliche Gegebenheit, wenn auch die vorstellende Vergegenwärtigung nie die Anschaulichkeit der Wahrnehmung erreichen kann. Die *Vorstellungen* haben also immer einen Bezug auf die konkrete Anschaulichkeit, mit der das, was sie repräsentieren, in der Wahrnehmung gegeben ist. Sie sind ihrer Natur nach *Repräsentanten der Wahrnehmung*, in denen uns einzelne Erscheinungen der Erfahrung bewußtseinsgegenwärtig werden als dieses und jenes Seiende. Dabei ist freilich, wie schon früher zu sagen war, die Wahrnehmung phänomenologisch anders geartet als die Vorstellung. Sie hat Leibhaftigkeitscharakter, es ist uns in ihr nicht nur das Sosein, sondern auch das Dasein einer Erscheinung im Hier und Jetzt gegeben. Weder in der Erinnerungs- noch in der Phantasievorstellung erreichen wir diese konkrete Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit der Wahrnehmung. Aber wir erstreben, wir intendieren sie, so gut es eben geht, wir suchen uns im Abbild der Vorstellung dem leibhaftig wahrgenommenen Urbild so weit wie möglich anzunähern.

Wenn es also der Vorstellung eigen ist, daß sie gleichsam nach der konkreten Anschaulichkeit der Wahrnehmung tastet, so besteht gerade hierin der Unterschied zu jenen Formen der Welterfassung, die wir *Begriffe* nennen. Im Begriff Haus kommt es uns gar nicht auf die anschauliche Vergegenwärtigung eines konkreten Hauses an, sondern auf das Wissen um bestimmte Bedeutsamkeiten des genannten Dinges, um seine Bewohnbarkeit. Dies kann ich *denkend meinen*, ohne mir ein Haus vorzustellen. Die in der Allgemeinvorstellung enthaltenen Vorzugsmerkmale werden zwar gemeint, aber nicht vergegenwärtigt. Das *Wissen* um und das *wissende Meinen* von etwas in der Aktualisierung von Begriffen ist also ein anderer seelischer Vorgang als das vorstellende Vergegenwärtigen. Dem Begriff fehlt die Intention auf Anschaulichkeit. Wenn wir den Begriff abstrakt nennen, so weisen wir darauf hin, daß wir uns bei seinem Gebrauch nicht ein bestimmtes Dreieck, ein bestimmtes Haus, einen bestimmten Menschen und auch nicht das allgemeine Schema eines Dreiecks, eines Hauses, eines Menschen vorstellen. Was wir meinen, ist vielmehr die Wesenheit Dreieck, die Wesenheit Haus, die durch seine Bewohnbarkeit bestimmt wird. Wenn wir etwa den Satz aussprechen: »kein Mensch muß müssen«,

wissen wir im Begriff Mensch um einen Sachverhalt, ohne diesen anschaulich vorstellen zu müssen. Wir hören von einem »Unfall« und wissen, was damit gemeint ist, ohne noch etwas über den konkreten Vorgang erfahren zu haben. So können wir uns sehr wohl auch Begriffe – etwa den des Tausendecks – bilden, ohne uns eine Vorstellung davon zu machen. Ebenso verhält es sich mit der »Krümmung des Raumes«, von der die Physik spricht; sie kann zwar als Begriff gedacht, aber nicht als Vorstellung realisiert werden.

Völlig unhaltbar wird die Ansicht, Begriffe seien nichts anderes als Vorstellungen, bei Begriffen wie Tugend oder Weisheit. Wir können uns ein tugendhaftes und weises Handeln vorstellen. Aber das, was wir mit dem Begriff Tugend oder Weisheit meinen, ist etwas anderes als der konkrete Fall eines weisen oder tugendhaften Handelns. Was wir wissend meinen, ist ja gerade vom weisen oder tugendhaften Handeln abgezogen, abstrahiert. »Indem der Gegenstand einer Vorstellung oder verschiedener Vorstellungen Gegenstand eines Begriffes wird, tritt das Bewußtsein in eine völlig neue Art der Einstellung zum Gegenstand, ist dem Bewußtsein der Gegenstand in einer völlig neuen Art gegeben« (Brentano). Diese neue Art, gegenständliche Inhalte im Bewußtsein zu haben, nennen wir eben das wissende Meinen, das sich durchaus ohne Realisierung von Vorstellungen vollziehen kann, wenn auch zuzugeben ist, daß es gelegentlich durch Vorstellungen illustriert wird. Aber phänomenologisch sind Vorstellungen und Begriffe durchaus verschieden. Dies gegen den Irrtum der Assoziationspsychologie klargestellt zu haben, ist das Verdienst der modernen experimentellen *Denkpsychologie* (Würzburger Schule, Külpe, Ach, Messer, Bühler, Marbe). Ach nennt die Begriffe als seelische Gebilde des Gegenstandsbewußtseins, in denen sich das wissende Meinen vollzieht, im Unterschied von den Vorstellungen »Bewußtheiten«, Bühler nennt sie schlechthin »Gedanken«. Da der Terminus »Bewußtheit« schon im vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch mit einer anderen Bedeutung behaftet ist, auf die auch unsere Darstellung noch wird zurückgreifen müssen, empfiehlt es sich, der Terminologie Bühlers zu folgen und von »Gedanken« zu sprechen. »Gedanken« sind also seelische Gebilde eigener Art, die auch ohne Verbindung mit Vorstellungen klare Wissensinhalte darstellen. In dieser ihrer Eigenart erweisen sich die Begriffe als eminent praktisch für die menschliche Weltorientierung; denn sie ersparen uns ein Eingehen auf die konkrete, dem sinnlichen Bemerken gegebene und in der Vorstellung intendierte Anschaulichkeit der einzelnen Dinge, Wesen und Ereignisse.

Daß es nun in der Psychologie überhaupt zu einer Gleichsetzung von Vorstellungen und Begriffen kommen konnte, hängt mit der Tatsache zusammen, daß zwischen Begriff und Vorstellung trotz ihrer Wesensverschiedenheit ein Verhältnis der Fundierung besteht. Wenn die Begriffe das Ma-

terial sind, in denen sich das denkende Erfassen vollzieht, so ist eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Begriffsbildung, daß wir Vorstellungen haben. Der Begriff bezieht sich ja auf eine Reihe von Merkmalen, die verschiedenen Dingen und Geschehnissen in vergleichbarer Weise zukommen. Dies setzt voraus, daß die Sachinhalte zur Durchführung des Vergleichs in Einzelvorstellungen vor das Bewußtsein gebracht werden können. Die Einzelvorstellungen sind also eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung der Begriffe. Genetisch führt der Vergleich zunächst zur Bildung von allgemeinen, schematisierten und standardisierten Vorstellungen. Diese stellen das Bindeglied zwischen vorstellendem Vergegenwärtigen und denkendem Erfassen im Begriff dar. An ihnen wirkt schon das denkende Erfassen insoferne mit, als es zu ihrer Bildung auf dem Wege des Vergleichs kommt, Vergleichen aber schon eine Beziehungserfassung, also eine Tätigkeit der denkenden Verarbeitung ist. Die Allgemeinvorstellungen liegen im Aufbau des Weltinnewerdens und der Weltorientierung also an der Stelle, wo sich der Übergang des vorstellenden Vergegenwärtigens zum denkenden Erfassen vollzieht. Trotzdem aber sind die Begriffe etwas anderes als bloße Allgemeinvorstellungen. Daß sich unser Denken mit der ihm eigenen Schnelligkeit abspielt, wird nur dadurch möglich, daß wir Begriffe gebrauchen können, ohne bestimmte Vorstellungsinhalte vor das Bewußtsein bringen zu müssen. Hören wir den Satz »Jeder ist seines Glückes Schmied«, so ist es zu seinem Verständnis keineswegs notwendig, daß alle oder auch nur einige Merkmale des Sachverhaltes Glück vorstellend vergegenwärtigt werden. Zwar wird durch den Begriff Glück eine Reihe von Vorstellungsinhalten individueller oder allgemeiner Art in Bereitschaft gestellt, aber sie schwingen höchstens sphärisch am Rande unseres Bewußtseins mit. Der Begriff Glück aber wird auch verstanden, ohne daß er vorstellungsmäßig illustriert würde. — Es ist also das Verhältnis von Vorstellung und Begriff dahin zusammenzufassen, daß wir sagen: Die Vorstellungen schaffen zwar *genetisch* die Grundlage für die Begriffe, sie fundieren sie, sie sind die notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit, aber sie sind nicht mit ihnen wesensgleich.

Zur Entwicklung der Begriffsbildung. — Was sich nun im denkenden Erfassen durch den Begriff vollzieht, das ist — im Hinblick auf Weltinnesein und Weltorientierung — eine jedenfalls relativ bleibende Fixierung der Welt im wissenden Meinen, eine Fixierung und Stabilisierung innerhalb des Wechsels der im sinnlichen Bemerken und im vorstellenden Vergegenwärtigen gegebenen Inhalte. Dieser Prozeß vollzieht sich jedoch nicht mit einemmal, sondern hat eine lange Entwicklung durchzumachen, die uns an der Entwicklung der Sprache faßbar wird. Das genetische Vorstadium der Begriffsbildung ist die *Namengebung*. Diese ist zunächst lediglich ein Nachvollzug,

eine Nachahmung dessen, was das Kind an Erwachsenen erfährt. Durch deren Vorbild gewöhnt es sich daran, gewissen Bedeutsamkeitsganzen seiner sinnlichen Erfahrung einen Namen zuzuordnen. Dies geschieht vorerst rein assoziativ. Und sobald die Verbindung zwischen bestimmten Wahrnehmungsdingen und gewissen Lautgebilden in die Erfahrung des Kindes eingegangen, also die Bezeichnungs- oder »*Nennfunktion*« (K. Bühler) der Sprache entdeckt ist, entwickelt sich ein besonderes Suchen nach Namen im sog. ersten Fragealter, in dem das Kind wissen will, wie die Dinge heißen. »Was 'n das?« ist die immer wieder gestellte Frage.

Aber diese Namengebung, in der die Dinge bezeichnet werden, ist wie gesagt erst ein Vorstadium der eigentlichen Begriffsbildung. Sie enthält zwar eine Objektion, den Hinweis auf etwas Gegenständliches, aber noch keine begriffliche Verallgemeinerung (Abstraktion). Die im Anfangsstadium der Namengebung gebrauchten Wörter sind Eigennamen, individuelle Bezeichnungen. Vom Eigennamen zum Begriff wird das Wort erst dann, wenn es nicht mehr die rein assoziative Zuordnung eines Lautgebildes zu einem bestimmten Einzelgegenstand oder Wesen ist, sondern wenn das Kind bestimmte Wörter auf Gruppen ähnlicher Gegenstände anwendet, wenn also das Wort zum stellvertretenden Zeichen gemeinsamer Merkmale verschiedener Wahrnehmungsinhalte wird. In diesem Status hat sich bereits durch den Denkakt des Vergleichs eine Abstraktion vollzogen. Jetzt ist der erste Schritt zur Begriffsbildung getan, eine erste summarische Aufgliederung der Welt im Schema der Begriffe gewonnen.

Charakteristisch für diesen ersten Schritt ist es, daß die Wörter auf eine große Gruppe von Gegenständen oder Wesen angewandt werden, die lediglich in einem oder wenigen Merkmalen übereinstimmen oder ähnlich sind. So bezeichnet das Kind zunächst mit demselben Wort Dinge, die nur eine ganz oberflächliche Analogie und Ähnlichkeit aufweisen. Mit »Hund« wird nicht nur der zoologische Hund bezeichnet, sondern auch das Kalb, die Kuh, das Pferd, kurz alles, was vier Beine und hinten einen Schwanz hat, also eine allgemeinste Gestaltähnlichkeit aufweist. Der Grund dazu ist ein dreifacher. Einmal stehen dem Kind nur wenige Namen zur Verfügung, es muß also mit wenig Wörtern viele Dinge bezeichnen. Sodann ist es auch eine geringere Anforderung an die Abstraktion, ein einziges sinnliches Merkmal zum Inhalt eines Begriffes zu machen und diesen auf verschiedene Gegenstände anzuwenden, als mehrere Merkmale zu Begriffen von Dingen abstrahierend zusammenzufassen. Dazu kommt schließlich noch, daß das Kind das, was wesentlich an einem Ding ist und eben im Begriff abstrahierend erfaßt wird, erst durch fortschreitende Erfahrung kennenlernen muß. Von ihr geleitet und an Hand der Einübung des Unterscheidens und Abstrahierens differenzieren sich die Begriffe, der Wortschatz wächst.

Sind Begriffe »Gedanken« von Einheiten des Seins und Geschehens, so sind die *Urteile* die gedankliche Erfassung von Beziehungen zwischen solchen Einheiten. Sie sind gestalthafte Ganze von Begriffen, in denen wir eine Relation zwischen dem in den Begriffen Erfaßten und Gemeinten feststellen.

Urteil und Begriff. — Dabei besteht allerdings eine eigenartige Koppelung zwischen Urteil und Begriff. Schon im Begriff steckt ein Urteil, er ist die Zusammenfassung und Abbreviatur eines Urteils, was sich darin zeigt, daß jeder Begriff einer Definition bedarf und diese eben durch ein Urteil vollzogen wird. Ist das Denken ein ganzheitlicher Vollzug, dann ist seine eigentliche Vollzugsform das Urteil, die Erfassung von Beziehungen, mit der zugleich der Begriff gesetzt wird. Urteil und Begriff gehören also untrennbar zusammen und die Frage der Priorität ist ebensowenig zu beantworten wie die Frage, was früher sei, die Henne oder das Ei. »Der Begriff ist sowohl Resultat eines Urteils als auch Element im Aufbau neuer Urteile.«[67]

Im Vergleich mit den Vorstellungen gilt für das Urteil dasselbe wie für den Begriff. Auch sie sind »Gedanken«, d. h. unanschauliche Erlebnisse, die nicht an den Mitvollzug von Vorstellungen gebunden sind. Allenfalls können die im Urteil mitgemeinten Glieder der erfaßten Beziehung durch Vorstellungen mehr oder weniger illustriert werden, aber die Beziehung selbst ist etwas durchaus Unanschauliches und dennoch klar bewußt.

Die im Urteil erfaßten Beziehungen sind solche des *Seins* wie Ding und Eigenschaft (Substanz und Inhärenz), Gleichheit (Identität), Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Gegensatz — sie werden schon im Begriff erfaßt — oder sie sind Beziehungen des *Geschehens*, so die Beziehungen des Wenn-dann (konditional), des Um-zu (final) oder des Weil-darum (kausal).

Ist das sprachliche Gewand des Begriffes das *Wort*, so ist das des Urteils der *Satz*, der seine einfachste Form in der Verbindung eines Subjektes mit einem Prädikat hat. Wir stellen fest, daß die Rose rot ist, daß es donnert, wenn es geblitzt hat, »also allgemein: daß es sich so und so verhält«.[68] Das formulierte Urteil hat also nicht eigentlich, wie der Begriff, eine Sache, sondern einen Sachverhalt, eine Relation, ein Verhältnis von Sachen zum Inhalt.

Das Urteil als »Feststellung«. — Der Weltbezug jedoch, der im Urteil geschaffen wird, entspricht ganz demjenigen, in den der Mensch durch den

[67] K. Jaspers, Von der Wahrheit, 1947, S. 279

[68] K. Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, 1930

Begriff im Gebrauch des Wortes tritt. Auch das Urteil ist ein Fixieren, ein *Feststellen*, ein *Behaupten*, wobei wir den Terminus »behaupten« in seinem ursprünglichen Wortsinn verstehen müssen: das Haupt erheben und damit Überblick über das Seiende und Geschehende gewinnen. Und eben in diesem Behaupten vollzieht sich ein gegenüber dem sinnlichen Bemerken und dem vorstellenden Vergegenwärtigen neues und eigenartiges Weltverhältnis, in das wir durch das denkende Erfassen treten. Im sinnlichen Bemerken wie im vorstellenden Vergegenwärtigen wird lediglich ein Inhalt des Weltinnewerdens in seiner empirischen Zufälligkeit und Wandelbarkeit hingenommen. Im Urteil dagegen schaffen wir gleichsam die Welt um zu einem Boden, auf den wir treten können, die Welt wird uns zu einem Horizont von Sachverhalten, mit denen wir rechnen können oder müssen. Diese festgestellte Welt ist etwas anderes als die bloß sinnlich bemerkte und die in der Vorstellung vergegenwärtigte. Die im denkenden Erfassen des Urteils festgestellte Welt ist durch uns erprobt und diese Erprobung verleiht unserem Verhalten einen Rückhalt, den das bloß sinnliche Bemerken und das vorstellende Vergegenwärtigen nicht zu geben vermögen. Solange wir nur im Wechsel der rein sinnlichen Eindrücke und dem unserer Vorstellungen leben, sind wir ihnen preisgegeben, wir sind von ihnen überflutet und selbst Welle im Strom dieser Flut. Erst im Urteil gewinnen wir festen Boden unter den Füßen. Natürlich werden am Sinnlich-Bemerkten und am Vorstellend-Vergegenwärtigten feststellende Urteile vollzogen. Aber wir können sinnlich bemerken und vorstellend vergegenwärtigen ohne eine solche Feststellung zu treffen.
Der Charakter der Feststellung, den jedes Urteil hat, äußert sich subjektiv in der *Gewißheit*, der *Überzeugung*. Wenn ein Aussagesatz ohne Überzeugung nachgesagt wird, so ist dies kein Urteil im psychologischen Sinne. Die Gewißheit, von der ein Urteil getragen wird, kann freilich verschiedene Grade haben vom Für-Wahr-Halten über das Für-Wahrscheinlich- oder -Möglich-Halten bis zur Vermutung.

Urteil und Schluß. — Sind Urteile noëtische Akte, in denen wir Sachverhalte feststellen, so sind die *Schlüsse* und *Folgerungen* Erfassungen von Beziehungen zwischen verschiedenen, in Urteilen festgestellten Sachverhalten durch ein neues Urteil. »Schließen heißt, aus einem oder mehreren gegebenen Urteilen ein davon verschiedenes denknotwendig ableiten.«[69] Schließen ist also keine dem Urteil gegenüber neue und selbständige Art des Denkens, sondern ein erweitertes, kombiniertes Urteilen.
Wenn wir hinzunehmen, daß auch schon im Begriff ein Urteil steckt, daß er — wie gesagt wurde — die Abbreviatur eines Urteils ist, dann erweist

[69] K. J. Grau, Grundriß der Logik, 1929, S. 79

sich — wie K. Bühler richtig gesehen hat — das Urteil als die eigentliche Ur- und Grundform des denkenden Erfassens. Und wenn die Bedeutung und Leistung des Urteils im menschlichen Lebenszusammenhang in einem Feststellen beruht, so gilt das auch für das schlußfolgernde Denken. Auch mit der im Schließen erfaßten Beziehung von Urteilsaussagen in einem neuen Urteil treten Weltinnewerden und Weltorientierung auf eine besondere, vom sinnlichen Bemerken und vorstellenden Vergegenwärtigen verschiedene Stufe. Das Nacheinander der Inhalte des sinnlich Bemerkten und vorstellend Vergegenwärtigten sowie ihr Nebeneinander im Raum wird zu einem Gefüge von Abhängigkeiten, in deren Innewerden sich die Welt uns zeigt als Ordnung von Zusammenhängen und als Ausgriffsfeld unserer Planungen.

Zur Entwicklung der Urteilsfunktion. — Was die Entwicklung des Urteils betrifft, so ist seine genetisch erste Form nicht die eines gegliederten und formulierten Aussagesatzes nach dem logischen Schema S—P. Das Kind urteilt vielmehr schon lange, bevor es die sprachlich-grammatische Form des Urteils beherrscht, und es tut dies, indem es das Urteil durch ein einziges Wort ausdrückt. Wenn es sagt: »Tuhl«, so meint es damit: das ist ein Stuhl oder vielleicht auch, es möchte auf den Stuhl. Es vollzieht mit diesem Wort eine Feststellung. Man hat dieses erste Entwicklungsstadium des Urteils den »*Einwortsatz*« genannt. Es wird abgelöst durch den Mehrwortsatz in der Form des Wortgedränges, der unflektierten Nebeneinanderstellung von Einzelwörtern. Erst relativ spät erlernt das Kind die richtige Ordnung und Beugung der Wörter im gegliederten Satz, am spätesten die Gliederung der Haupt- und Nebensätze.
Zugleich mit dieser Entwicklung vollzieht sich auch die allmähliche Ausformung des denkenden Erfassens von weiteren Beziehungen, das wir gewöhnlich als »*Erklären*« bezeichnen. Die ersten sehr charakteristischen Impulse zu einer solchen erklärenden Erfassung des innerweltlich Bemerkten und Festgestellten, in der das Denken von Gegebenheit zu Gegebenheit weiterschreitet, zeigen sich in jener wichtigen Entwicklungsphase, die man als Periode der gehäuften *Warum-Fragen* oder als zweites Fragealter bezeichnet. Es tritt bei geistig regen Kindern gewöhnlich im vierten Lebensjahr auf und dauert viele Monate an.
Freilich ist die Rede von einer erklärenden Erfassung entwicklungsgeschichtlich zunächst in einem sehr weiten Sinn zu verstehen. Es handelt sich vorerst noch gar nicht um eine Erklärung, wie sie der Physiker gibt, indem er Kausalzusammenhänge aufstellt. Bedürfnis und Fähigkeit zum kausalen Erfassen von Zusammenhängen entwickeln sich erst vom zehnten Lebensjahr an. Voraus geht die Erfassung konditionaler Beziehungen nach dem Schema Wenn-dann — wenn die Sonne scheint, dann ist es

warm; wenn ich brav bin, dann bekomme ich Schokolade –, sowie die Erfassung finaler Beziehungen, also des Zusammenhangs von Handlungen oder Vorgängen und Zwecken, der die Frage des Wozu zugrunde liegt. Das Kind lernt diese Zusammenhänge verstehen an den Zweckhandlungen der Erwachsenen, von denen sein eigenes Wohl und Wehe abhängt, und geht mit diesem Erklärungsschema zunächst auch an die Vorgänge der Natur heran. So gibt sich nach Kroh ein achtjähriger Grundschüler bei der Frage »warum entsteht der Nebel meist in der Nacht und nicht am Tage« durchaus mit der Antwort zufrieden »weil man sonst am Tage beim Sehen behindert wäre.«[70] Tatsache ist jedenfalls, daß das Kind auch die Naturvorgänge, vor allem solche, die in das Getriebe seines praktischen Lebens hineingreifen, zunächst teleologisch-final nach dem Modell selbsterlebter Zweckhandlungen versteht, bevor in ihm das Bedürfnis und die Fähigkeit zu einer eigentlichen kausalen Erklärung erwacht.

C) Der Verlauf des Denkens

Nachdem von den Vollzugsformen des denkenden Erfassens die Rede war, ist auf die Frage nach seinem Verlauf und dessen Gesetzen einzugehen. Diese Frage kann freilich von der Psychologie nur zum Teil beantwortet werden, zum anderen Teil gehört sie in die Zuständigkeit der Logik. Was die Psychologie leisten kann, ist die rein beschreibende Aufweisung dessen, was in uns vorgeht, wenn wir denken.

Um diese Frage hat sich die moderne experimentelle *Denkpsychologie* bemüht. Eines ihrer wichtigsten Ergebnisse ist folgende Tatsache. Man hat lange Zeit aus der Tradition der Assoziationspsychologie heraus geglaubt, den Verlauf des Denkens allein aus den Gesetzen der Assoziation erklären zu können. Erst die experimentelle Denkpsychologie hat einsichtig gemacht, daß das Denken in der Art, wie es zu seinen einzelnen Gebilden kommt und diese sich in seinem Ablauf ordnen, nicht oder jedenfalls nicht ausschließlich und primär von den Gesetzen der assoziativen Reproduktion gelenkt wird, sondern immer dirigiert ist von einer ganzheitlich vorgreifenden Einstellung, einem »*antizipierenden Schema*«,[71] d. h. von einem Fragen und Suchen, in dem das Erfragte und Gesuchte, das im Urteil erst gefunden wird, in einer eigenartig unbestimmten Form, gleichsam einem Leerschema vorgegeben ist. Jeder Denkvollzug hat ein Ziel, eine Aufgabe, und dieses Ziel wirkt als »*determinierende Tendenz*« (N. Ach), die den

[70] O. Kroh, Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes, 1935, S. 276

[71] Vgl. O. Selz, »Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs« (1911) und »Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums« (1912)

Verlauf des Denkens bestimmt. Natürlich spielen dabei auch Assoziationen eine Rolle. Aber welche Assoziationen aktualisiert werden, das hängt ab von der dem Denkverlauf zugrunde liegenden antizipierenden Einstellung. Assoziiert wird nur das, was im Zusammenhang mit der dem Denken zugrunde liegenden Fragestellung und damit auch dem antizipierenden Schema steht. Diese sind es auch, die ganz bestimmte schon erworbene Wissensinhalte und Erfahrungen zum Vollzug des intendierten Gedankens bereitstellen. Alles produktive Denken hat also, auf seinen Verlauf betrachtet, eine Gestalt, es enthält schon beim Beginn seines Vollzugs den Vorentwurf des Ganzen, von dem die einzelnen Denkinhalte und Denkschritte bestimmt werden. Was sich als solches Ganzes im Denken vollzieht, ist die *Umstruktierung* des Materials unseres Wissens für neue Zwecke und Aufgaben.

Wenn nun in solcher Weise das Denken *Gestaltcharakter* hat, so kommt darin nichts anderes zum Ausdruck als die Tatsache, daß auch für die Vollzüge des Denkens das Gesetz der dynamisch-zielgerichteten Steuerung gilt. Auch das Denken ist in das Ganze des Lebenszusammenhangs eingeordnet. »In der Gefühlsbegleitung sowohl des Zweifelns, Suchens und Fragens, wie andrerseits des Antwortens durch Urteilen, verrät sich der triebmäßige Untergrund allen Denkens von der einfachsten Objektion bis zu den verwickeltsten Forschungsarbeiten.«[72]

Wenn nun die Psychologie zeigt, daß in solcher Weise der Denkverlauf zentralseelisch von Antriebserlebnissen gesteuert, determiniert und zu einem Ganzen, einer Gestalt geformt wird, so ist sie doch nicht imstande, die Gesetze des Denkens zu erschöpfen. Das denkende Erfassen geht aus auf Erkenntnis des Wahren und Wirklichen. Um zu ihr zu gelangen, muß das Denken richtig sein. Die Gesetze des *richtigen* Denkens werden aber nicht mehr von der Psychologie bestimmt, sondern von der *Logik*. Psychologie ist Erfahrungswissenschaft, die Realgesetze aufstellt, Logik dagegen ist Normwissenschaft, Wissenschaft von Gültigkeiten und Gesetzen, die nicht aus der Erfahrung abzulesen sind, sondern Idealgesetze oder Normen darstellen. Die Assoziationsgesetze und das Gesetz der determinierenden Tendenzen sind psychologische Realgesetze. Die Gesetzmäßigkeit aber, mit der wir den Schluß ziehen: wenn $A > B$, $B > C$, dann ist $A > C$, wird nicht aus der Erfahrung abgelesen, sondern ist als logisches Gesetz unabhängig von aller Erfahrung gültig. Die Frage nach den Gesetzen des Denkens, sofern dieses richtig sein und zu Erkenntnissen führen soll, überschreitet also den Bereich der empirischen Psychologie. Sie zeigt jedoch andrerseits, daß das seelische Leben eingeordnet ist in übersubjektive, überpsychologische Tatbestände, die das, was wir im Denken vollziehen,

[72] A. Messer, Psychologie, 1934, S. 256

wesentlich mitbestimmen, sie zeigt, daß in das Seelische etwas einstrahlt, das jenseits seiner gelegen ist.

D] Zur Rolle des Denkens im Lebenszusammenhang

Die Einsicht, daß das Denken thematisch gesteuert ist und ihm ein vorgängiges Fragen und Suchen zugrunde liegt, gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn wir uns noch einmal auf die Rolle des denkenden Erfassens im Ganzen des menschlichen Lebens- und Erlebniszusammenhanges beziehen. Sie wurde zu Beginn unserer Erörterung des Denkens dahin bestimmt, daß die noëtischen Akte der Orientierung des Menschen in der Welt dienen. Diese Formulierung bedarf nun einer Differenzierung, nämlich der Unterscheidung einer *doppelten Funktion* des Denkens, einer *intellektuell-instrumentalen* und einer *geistig-ideellen,* denen beiden eine je besondere Frage zugrunde liegt, woraus eine doppelte Bedeutung des Denkens im menschlichen Lebens- und Erlebniszusammenhang resultiert.

Die intellektuell-instrumentale Funktion des Denkens.—Seine *intellektuell-instrumentale* Funktion besteht darin, daß uns das Denken im Setzen von Begriffen und im Feststellen von Beziehungen die Möglichkeit gibt, die Welt als eine Ordnung von Sachen und Sachverhalten zu erkennen, wodurch wir instand gesetzt werden, uns praktisch berechnend auf die Wirklichkeit einzustellen und mit ihr umzugehen. In der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens wird die Welt aus dem, was sie im bloß sinnlichen Bemerken zunächst ist, nämlich ein »unendliches Überraschungsfeld« (Gehlen), umgestaltet in ein Feld von Verfügbarkeiten, das uns die Orientierung für unser Verhalten gibt.
Diese Leistung der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens, das *Verfügbarmachen* der Welt, ist im Keim schon in der Vorstufe der Begriffsbildung, der Namengebung angelegt. Indem wir die Welt ansprechen und ihren Erscheinungen Namen geben, wird sie nicht nur in der Flüchtigkeit und Aufdringlichkeit ihrer Erscheinungen fixiert, gebannt, festgestellt und in Abstand gerückt, sondern sie wird auch in den Machtbereich menschlichen Umgehens gestellt. Denn da das Wort der Verfügungsgewalt des die Welt ansprechenden Menschen untersteht, hat dieser in einem sehr prägnanten Sinne durch das Wort als stellvertretendes Zeichen für innerweltlich Bemerktes auch die Verfügungsgewalt über das Angesprochene. Die Namengebung ist ein Akt der Bewältigung, des In-die-Hand-Bekommens, des Besitzergreifens und Verfügbarmachens. »Das Wort für die Welt besitzen« — so sagt William James in seinem »Pragmatismus« — »heißt in gewissem Sinne, die Welt besitzen.« Daß dies so ist, daß die Benennung in ihrer ursprünglichen Absicht ein Akt des Bewältigen-Wollens

und des Besitzergreifens ist, dafür legen zahlreiche Erfahrungen Zeugnis ab. Vor allem der Wortzauber der primitiven Völker; die Nennung eines Namens ist imstande, seinen Träger herbeizurufen, das Wort macht das Bezeichnete verfügbar. »Salomo kannte die Namen der Geister, und da er die Namen hatte, so waren sie seinem Willen unterworfen« (W. James). Hierher gehört auch die Scheu, den Namen des Bösen zu nennen; denn das Aussprechen des Namens ruft seinen Träger herbei. Alle Zauberei beruht im wesentlichen auf dieser magischen Macht des Wortes. Wo gezaubert wird, spielt das Wort die erste Rolle. Allein aus der Magie des Wortes ist auch der tiefere Sinn des Märchens vom Rumpelstilzchen zu verstehen. Das Geheimnis der Macht dieses Koboldes beruht auf der Unbekanntheit seines Namens. Sobald er aber seinen Namen preisgegeben weiß, fühlt er sich entmachtet und reißt sich selbst in der Mitte auseinander. Aber auch jenseits von Märchen und Zauberei, beim zivilisierten und aufgeklärten Menschen, ist die ursprüngliche Magie und Macht des Wortes noch wirksam. Auch er bildet sich ein, eine Erscheinung bewältigt und in seinen Verfügungsbereich gebannt zu haben, sobald er ihr einen Namen gibt. In gewissen Grenzen ist es auch tatsächlich so. Die geographische Karte macht durch die angegebenen Benennungen eine Gegend zur »Operationsbasis«, zum Verfügungsfeld. Mit den Namen verfügen wir, wenn auch in einem äußerlichen Sinne, über die Welt und finden uns in ihr zurecht.

So wird das Wort, nachdem seine feststellende Macht in der Namengebung entdeckt ist, genau wie die hantierende Hand zum Instrument des umgehenden Verhaltens zur Welt. Und wie sich aus der Namengebung mit Hilfe der Vorstellungen der Begriff entwickelt, so erreicht die verfügbarmachende Kraft des Ansprechens im wissenden Meinen des Begriffs und in der Feststellung des Urteils bei der intellektuellen Funktion des Denkens ein Maximum an Leistung. Die in der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens ausgelegte Welt ist recht eigentlich die unter dem Gesichtspunkt des handelnden Umgehens festgestellte und verfügbar gemachte Welt. In diesem Sinne spricht auch Petermann von einer »Bindung von Denkstrukturen an die Organisation der tätigen Auseinandersetzung mit der Welt im Wollen und Handeln«.[73] In seiner intellektuell-instrumentalen Funktion ist das Denken, wie es Gehlen ausdrückt, »ein nach außen gewendetes System von Deutungen und Bezeichnungen, ein Organ des Planens und Übersehens, Führungsorgan des Handelns . . ., ein Entlastungssystem«, das die Richtung hat auf »Abbau der unmittelbaren bildhaften Gehalte, auf Entsinnlichung«.[74]

Die Welt wird in der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens

[73] B. Petermann, Wesensfragen seelischen Seins, 1938, S. 93

[74] A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, S. 389

also gesehen in der Weise abgegrenzter Sachen und festgestellter Sachverhalte, die in ein Netz von Verweisungszusammenhängen und gesetzmäßigen Beziehungen eingeordnet sind, und zwar gesehen in der Absicht, sie verfügbar zu machen und verfügbar zu halten.

Wenn nun gesagt wurde, das Denken stelle einen seelischen Vollzug dar, der in den gesamten Lebens- und Erlebenszusammenhang eingebaut ist und von einem Fragen und Suchen gesteuert wird, so muß auch der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens eine ganz bestimmte *Frage* zugrunde liegen. Und zwar ist es die Frage, wieweit Wirklichkeit in die Hand, in die Verfügungsgewalt zu bekommen, wieweit sie berechenbar ist mit Hilfe der gedanklichen Zeichen und Formeln festgestellter Sachverhalte. Das Denken wird in seiner intellektuellen Funktion gebraucht als Instrument des praktisch-zweckmäßigen Sich-zurecht-findens. Es ist eine Art der Einpassung des menschlichen Individuums in die Welt und der Anpassung der Umwelt an gewisse Bedürfnisse des menschlich-individuellen Selbstseins. Es steht – genauer gesagt – im Dienste der Antriebserlebnisse der Selbsterhaltung, Selbstdurchsetzung und des Gewinns der Verfügungsgewalt. Mit Hilfe der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens greifen wir aus den fluktuierenden Erscheinungen der begegnenden Wirklichkeit diejenigen Teilgebiete heraus, die sich als praktizierbare Gegenstände und deren Mannigfaltigkeit sich in der Beziehung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs denken lassen. Die Begriffe und Gesetze, durch die die Welt hierbei als Gegenstand der Erfahrung gedacht wird, sind das Kategorialgefüge, mit dem der Mensch die Wirklichkeit angeht und angehen muß, sofern er eben Angriffspunkte für sein *praktisches Umgehen* mit ihr und das *Verfügen* über sie zu finden sucht. Daß dies überhaupt möglich ist und zu Erfolgen führt, muß natürlich darauf beruhen, daß unser Denken den Strukturen gewisser Wirklichkeitsschichten entspricht und angepaßt ist. In dieser seiner intellektuell-instrumentalen Funktion wurde das Denken neuerdings von A. Gehlen[75] in scharfsinnigen und gründlichen Analysen aufgezeigt. Freilich in einer durchaus einseitigen Weise, indem nämlich das Denken überhaupt nur in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion gesehen und lediglich als Werkzeug, als Mittel der Anpassung und als Kompensation der natürlichen Mängelhaftigkeit des Menschen interpretiert wird. Tatsächlich aber erschöpfen sich in der intellektuell-instrumentalen Funktion keineswegs die Möglichkeiten und die Bedeutung des Denkens im menschlichen Lebenszusammenhang.

Die geistig-ideelle Funktion des Denkens. – Neben seiner intellektuellen Funktion hat das Denken vielmehr noch eine andere, die *geistig-ideelle,*

[75] A. Gehlen, a. a. O.

deren Wesen sich am besten an der Sprache des Dichters erhellen läßt. Der in Wort und Satz gekleidete Gedanke bringt in der Dichtung die Wirklichkeit so, wie sie in der Innerlichkeit des Gemütes erfahren wird, zur Aufhellung, und zwar in einer Weise, daß einsichtig wird, wie gerade diese sprachlich-gedankliche Formulierung das im Erlebnis dunkel und drangvoll Gegebene in die Helle des als Erscheinung Faßbaren, des sich Zeigenden erhebt und damit in den Horizont der Gegenständlichkeit stellt. Verstanden wird die Dichtung nur aus der Innerlichkeit des Gemüts. Diese Innerlichkeit selbst aber bleibt unverstanden, in der Dunkelheit und Dranghaftigkeit ihrer Irrationalität befangen, sofern sie nicht die Erhellung im Gedanken findet. Hegel hat dies in seiner Ästhetik so ausgedrückt: »Die nächste Realität des Innern ist noch die Innerlichkeit selber, so daß jenes Herausgehen aus sich nur den Sinn der Befreiung von der unmittelbaren ebenso stummen als vorstellungslosen Konzentration des Herzens hat, das sich zum Aussprechen seiner selber aufschließt und deshalb das vorher nur Empfundene in Form selbstbewußter Anschauungen und Vorstellungen faßt und äußert.«[76] In der geistig-ideellen Funktion des Denkens wird also — und das gilt nicht nur für das Schaffen des Dichters — das Erlebnis der Innerlichkeit des Gemütes aus der Unausgesprochenheit und dunklen Dranghaftigkeit des unmittelbaren subjektiven Erlebtwerdens erlöst und in eine Offenbarkeit gebracht, die wir am besten als die Offenbarkeit des *Sinnes* bezeichnen. »Sinn« bedeutet hier mehr als das Eingebettetsein »der einzelnen Beziehungsgedanken . . . in eine geschlossene Denkgestalt«[77], sondern einen Bezug des Gedachten und Erkannten zur Innerlichkeit des Gemütes.

Damit sind wir nun schon der Frage nahe gerückt, in welcher Weise die geistig-ideelle Funktion des Denkens dem menschlichen Lebens- und Erlebniszusammenhang eingeordnet ist. Das Denken wird immer gesteuert von der Dynamik und Thematik eines dahinterstehenden Fragens und Suchens. Und wenn es die Thematik und Dynamik der Selbsterhaltung, Selbstsicherung, Selbstdurchsetzung, des Verfügbarmachens und des Machtgewinnes ist, die das Denken in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion zum Einsatz bringt, und im denkend Erfaßten *Werte des Zweckes* sieht, so sind das in der geistig-ideellen Funktion Erfragte und Gesuchte gedanklich aufgehellte *Gehalte des Sinnes.* Sinn wird überall dort erfahren, wo sich innerweltlich Begegnendes uns zeigt und uns anspricht als in sich bedeutsam, als ein »demonstrativer Seinswert« (Buytendijk). Goethes Gedicht »Über allen Gipfeln ist Ruh . . .« enthält Feststellungen in Form von Urteilsaussagen. Aber es sind nicht Feststellungen *operationistischer*

[76] Hegels Ästhetik, ausgew. von A. Baeumler, 1922, S. 38
[77] W. Stern, Allgemeine Psychologie, 1935, S. 414

Relevanz, sondern Aussagen, in denen das Ausgesagte einen »demonstrativen Seinswert« hat, Aussagen über etwas, das die Legitimation, das Gewicht und die Bedeutsamkeit seines Seins nicht aus einem Verweisungszusammenhang des Umgehens und der Verfügbarkeit hat, sondern aus sich selbst als einem Seienden und Gültigen, in dessen Horizont unser eigenes Dasein gestellt ist. Erfahrungen solcher Sinnwerte vollziehen sich in den transitiven Gefühlsregungen, in der Innerlichkeit des Gemütes, und so liegt denn die geistig-ideelle Funktion des Denkens darin, daß das die Begegnung mit der Welt begleitende subjektive Sinnerlebnis wieder zum Inhalt und Antlitz der Welt vergegenständlicht, daß es hinaufgehoben wird in die Erhellung eines objektiven Sinnbestandes, oder, wie sich auch sagen läßt, in die Sichtbarkeit einer *Idee*. Idee ist die gedanklich gegenständliche Erhellung dessen, was in der Innerlichkeit des Gemütes als Sinnwert erlebt wird; so findet, um ein Beispiel zu nennen, die Innerlichkeit des religiösen Erlebens in der Idee Gottes oder des Heiligen ihre gedanklich-gegenständliche Erhellung.

Auch die geistig-ideelle Funktion des Denkens schafft im Vollzug einer Vergegenständlichung einen überschaubaren, geordneten und zusammenhängenden Horizont der Wirklichkeit; aber nicht einen Horizont zweckdienlicher Gegenstände und Sachverhalte, mit denen wir rechnen und umgehen, sondern einen Horizont von *Sinngehalten*, die sich begrifflich bestimmen und in Zusammenhang bringen lassen.

Wenn nun für die geistig-ideelle Funktion des Denkens das Moment des Sinnes entscheidend ist, dann liegt der Unterschied zur intellektuell-instrumentalen Funktion klar zutage. In der letzteren sind die Gedanken Beziehungen oder Knotenpunkte von Beziehungen, die für die Thematik unserer Selbsterhaltung und die Aufgabe der Weltbewältigung wichtig sind. Begreifen heißt hier eine Erscheinung im wörtlichen Sinne in den Griff, in die Hand bekommen, sie in ein Schema von Relationen als das Umfeld von *Verfügbarkeiten* einordnen. In der geistigen Funktion dagegen ist der Gedanke εἶδος, *Idee*, in sich selbst bedeutsam und aus sich heraus wirksam. Die Idee ruft den Menschen von sich aus an, während in Begriff und Urteil, sofern sie lediglich als Mittel der intellektuellen Denkfunktion gebraucht werden, der Mensch die Welt anspricht und in den Griff nimmt. Beide Funktionen des Denkens verleihen dem Menschen Orientierung und Halt in der Welt. Die intellektuell-instrumentale Funktion gibt sie ihm, sofern er aus der Thematik seines individuellen Selbstseins darauf angewiesen ist, sich in der Welt durchzusetzen und sie verfügbar zu machen. Die geistig-ideelle Funktion dagegen verleiht dem Menschen Orientierung und Halt in der Welt, sofern er ein Wesen ist, das über sich hinaus zu fragen und zu suchen vermag und zur Teilhabe an Sinnwerten des Seins und Geschehens drängt. Dabei übt die Idee eine auslösende und richtung-

gebende Kraft auf den Erkennenden aus und erweist sich darin als lebendig und als belebend in einer Weise, zu der es kein Analogon im Bereich der intellektuell-instrumentalen Denkfunktion gibt. Bei der letzteren wird durch den Gedanken ein Sachverhalt festgestellt lediglich, um damit bewältigt und verfügbar zu sein. Die Idee aber ist ein Gedanke, der eine dynamisch-lebendige Wirksamkeit entfaltet, den Erkennenden anspricht und aufruft.

Wie die intellektuell-instrumentale Funktion des Denkens, so läßt sich auch die geistig-ideelle auf die Sprache zurückbeziehen. Es wurde schon gesagt, daß die Sprache nicht nur ein *Ansprechen* und ansprechendes Auslegen der Welt ist, das lediglich ihrer Fixierung und Verfügbarmachung dient, sondern daß ihr noch eine andere Bedeutung eignet, die im *Aussprechen* der Welt gelegen ist. Der Mensch ist nicht nur das Wesen, das die Welt anspricht, sie feststellt und versachlicht als Verfügungsfeld seines Daseins, sondern er ist das Wesen, das darüber hinaus die Welt auszusprechen vermag, das die Wirklichkeit durch sich selbst zum Sprechen kommen läßt, damit sie sich zeige nicht in der Perspektive menschlicher Bedürfnisse des individuellen Selbstseins, sondern von sich her als das, was sie gleichsam als Idee der Schöpfung ist bzw. sein soll.

Diese zweifache Bedeutung der Sprache spiegelt sich in der Doppelfunktion des Denkens. Ist das Denken in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion ein Mittel, die Welt und das Dasein in ihr zu organisieren und sein so gewonnenes Wissen das, was M. Scheler »Herrschaftswissen« nennt, so wird es in der geistig-ideellen Funktion zur Auslegung der Welt als Ordnung von Sinngehalten, von Ideen, von Wesenheiten des Seins und Geschehens, deren Vernehmen immer über die Innerlichkeit des Gemütes geht.

Die getroffene Unterscheidung zwischen intellektuell-instrumentaler und geistig-ideeller Funktion des Denkens darf übrigens keineswegs dahin verstanden werden, als ob sie zwei Arten des Denkens im Sinne verschiedener seelischer Fähigkeiten oder Instanzen kennzeichnen wolle. Es handelt sich lediglich um zwei wesentlich verschiedene Richtungen, in denen das Denken, die νόησις zum Einsatz gelangt, und zwar nach Maßgabe der Fragestellung, die diesen Einsatz zur Auslösung bringt. Im einen Falle ist es die Frage nach der Welt als dem Umfeld von *Verfügbarkeiten* und *Zuhandenheiten*, im anderen Falle die Frage nach der Welt als dem *Sinnhorizont* des Daseins. So kommt es denn auch, daß die intellektuell-instrumentale Funktion des Denkens im Dienste der Selbsterhaltung, Selbstsicherung und Selbstdurchsetzung die Formen der Gerissenheit, Schlauheit und Verschlagenheit annehmen kann, während für die geistig-idelle Funktion des Denkens eine solche Dienststellung unmöglich ist.

Die Doppelfunktion des Denkens ist in der wissenschaftlichen Psychologie

bisher kaum beachtet worden. Zumeist wurde das Denken nur in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion gesehen und beschrieben. W. Stern ist der einzige, in dessen »Allgemeiner Psychologie« auch die geistig-ideelle Funktion des Denkens zu ihrer vollen Geltung kommt. Er spricht vom »Sinndenken« im Unterschied vom »Gegenstands-« und »Beziehungsdenken« und sagt: »Dem eigentlichen Sinn des ›Sinnes‹ kommt man . . . erst dann nahe, wenn man die Tiefendimension einbezieht. So wie die Person ›Tiefe‹ hat, so auch die Welt für die Person. Diejenigen Erlebnisse, die aus dem unmittelbaren Kontakt von Person und Welt entstehen, haben Oberflächencharakter, aber sie weisen hin auf anderes, dahinter liegendes; und das Streben, in dieses andere vorzustoßen, heißt ›Sinn‹ von Person und Welt suchen. Gegenüber dem gesuchten tieferen ›Sinn‹ ist nicht nur die ›Sinnlichkeit‹ oberflächenhaft, sondern auch das Vorstellen und Denken, sofern es sich auf einzelne Gegenstände und Einzelbeziehungen erstreckt. – Diese Bedeutung des ›Sinndenkens‹ gilt also ebenso für die Tiefe der Person wie für die der Welt. Man sucht den Sinn der eigenen Existenz, des eigenen Schicksals zu ergründen, aber ebenso den Sinn der Welt, den Sinn der Natur, den Sinn der Geschichte, den Sinn der Nationen.«[78] Und auch Stern bringt das Sinndenken in Zusammenhang mit den Strebungen, die wir als solche des Über-sich-hinaus-seins bezeichnet haben. Das Sinndenken entspringt »aus der spontanen ›Introzeptionstendenz‹ des Menschen, d. h. aus dem Streben, die objektiven Wertgehalte der Welt sich einzuverleiben und so den eigenen Selbstwert dauernd zu steigern«.[79] So ist das Denken »weit mehr als bloßes Werkzeug«.[80]

4. DAS VERHÄLTNIS DER STUFEN DES WELTINNEWERDENS UND DER WELTORIENTIERUNG

Mit der Unterscheidung zwischen intellektuell-instrumentaler und geistig-ideeller Funktion des Denkens ist nicht nur die Erörterung des denkenden Erfassens, sondern auch die des Weltinnewerdens und der Weltorientierung zum Abschluß gebracht. Im Rückblick stellen sich Weltinnewerden und Weltorientierung in einem *dreigliedrigen* Stufenbau dar, der sich mit der seelischen Entwicklung in einem zeitlichen Nacheinander entfaltet als *sinnliches Bemerken, vorstellendes Vergegenwärtigen* und *denkendes Erfassen*. Es zeigte sich, daß im Ganzen dieses Aufbaus die vorhergehende

[78] W. Stern, a. a. O., S. 414 f.
[79] W. Stern, a. a. O., S. 421
[80] W. Stern, a. a. O., S. 422. – Zur einseitigen Abwertung der intellektuell-instrumentalen Funktion des Denkens durch L. Klages (»Der Geist als Widersacher der Seele«) vgl. Ph. Lersch, Der Mensch in der Gegenwart, 1947, S. 97 ff.

Stufe jeweils die höhere fundiert d. h. die Bedingung für deren Möglichkeit darstellt. So ist das sinnliche Bemerken (Wahrnehmen) Bedingung für die Möglichkeit des vorstellenden Vergegenwärtigens, durch das der Mensch aus der Befangenheit im Hier und Jetzt in die Weltoffenheit tritt, und dieses wiederum die Bedingung für die Möglichkeit des denkenden Erfassens, jener genetisch spätesten Stufe des Weltinnewerdens, auf der die Welt aus dem Strom der sinnlichen Eindrücke und dem Spiel der Vorstellungen als relativ dauerndes und festes Orientierungsfeld von Sachverhalten und Sinngehalten emporsteigt. Auf jeder dieser Stufen ist die Welt in einer bestimmten nur dieser Stufe eigenen Weise und Weite gegeben, so daß das Ganze der Welt, die dem vollentwickelten Seelenleben erschlossen ist, sich in einen dreifachen Horizont gliedert, vergleichbar dem Bilde dreier konzentrischer Halbkreise: den Horizont des sinnlich Bemerkten, den des vorstellend Vergegenwärtigten und den des denkend Erfaßten.
Nun ist aber diese Ordnung, wie schon unsere Darstellung erwies, nicht so zu verstehen, als ob die Vollzüge des sinnlichen Bemerkens, des vorstellenden Vergegenwärtigens und des denkenden Erfassens isoliert nebeneinander verlaufen und ihre Inhalte getrennt nebeneinander liegen. Es entspricht vielmehr dem Grundgesetz der *Integration*, daß sie sich ineinander verflechten.

Die Verflechtung von vorstellendem Vergegenwärtigen und sinnlichem Bemerken. — Es wurde wiederholt daran erinnert, daß in das, was wir wahrnehmen, eine Fülle von Vorstellungen mit einströmt, und zwar in *der* Weise, daß wir das tatsächlich im sinnlichen Bemerken Gegebene aus dem Schatz unserer Vorstellungen zur erlebten Bedeutsamkeitseinheit ergänzen; so beim Anblick des Apfels seinen Geschmack, beim Anblick der Rose ihren Duft, beim Anblick eines Hauses seinen Innenraum und seine Rückseite.
Eine Verflechtung von vorstellendem Vergegenwärtigen und sinnlichem Bemerken muß ferner angenommen werden beim Wiedererkennen. Offenbar ist es eine erworbene Vorstellung, die, bevor sie noch die Kraft hat, selbständig ins Bewußtsein zu treten, durch den Anstoß einer Wahrnehmung aktualisiert wird und dem sinnlich Bemerkten die eigenartige Qualität der Bekanntheit verleiht. Schließlich ist noch einmal an die Wirksamkeit der Wunsch- und Furchtphantasie zu erinnern, die auf dem Wege der Projektion das tatsächlich Wahrgenommene durchflechten mit den Vorstellungen dessen, was wir wünschend erwarten oder sorgend befürchten.

Die Verflechtung des denkenden Erfassens mit dem vorstellenden Vergegenwärtigen. — In entsprechender Weise ist auch das denkende Erfassen mit dem vorstellenden Vergegenwärtigen integriert. Wenn wir zwischen

Einzelvorstellungen und Allgemeinvorstellungen unterschieden haben, dann ist, wie ausdrücklich gesagt wurde, an den letzteren das denkende Erfassen schon insoferne beteiligt, als es zur ihrer Bildung eines Vergleiches von Einzelvorstellungen bedarf, dieser Vergleich aber selbst schon eine Abstraktion enthält und eine Relationserfassung darstellt, also auf der Mitwirkung noëtischer Akte beruht. In diesem Sinne sind die Allgemeinvorstellungen das Bindeglied zwischen vorstellendem Vergegenwärtigen und denkendem Erfassen. Solche Allgemeinvorstellungen wirken ihrerseits wieder auf das sinnliche Bemerken ein, wie es die Phänomene der Dingkonstanz zeigen. In unserer Vorstellung figuriert die Kohle als schwarz und der Teller als rund; und so erscheinen sie auch der sinnlichen Wahrnehmung als schwarz bzw. rund, obwohl die faktisch unseren sinnlichen Auffassungsorganen gegebene Lichtqualität der Kohle in der Mittagssonne grau, die Formqualität des Tellers in der schrägen Aufsicht elliptisch ist.

Die Verflechtung von denkendem Erfassen und sinnlichem Bemerken. — Wie im Phänomen der Dingkonstanz das denkende Erfassen über die Allgemeinvorstellung auf das sinnliche Bemerken mittelbar einwirkt, sofern eben an der Allgemeinvorstellung schon noëtische Akte beteiligt sind, so kann das denkende Erfassen auch direkt mit der sinnlichen Wahrnehmung verflochten sein. Wenn wir in ein Zimmer treten, uns nach kurzem Aufenthalt wieder entfernen und dann gefragt werden, was wir bemerkt haben, so können wir oft nur sagen: mehrere Stühle, einen Tisch, Bücher, tapezierte Wände usw. ohne angeben zu können, wie diese Dinge ausgesehen haben. An solchen Erfahrungen zeigt es sich, daß in unserer Wahrnehmung meist gar nicht die konkrete Fülle dessen aufgefaßt wird, was durch die Sinne gegeben ist, sondern daß wir schon beim sinnlichen Bemerken in der Form des wissenden Meinens auf die Dinge bezogen sind. Es zeigt sich, daß sich sehr oft bei unserem sinnlichen Weltinnewerden der Schematismus der Begriffe als Formeln des wissenden Zur-Kenntnis-nehmens und Feststellens über das sinnlich Bemerkte schiebt.

Bildeindruck und Sacherfassung. — Wir sind deshalb genötigt, im Umkreis des sinnlichen Bemerkens nachträglich noch eine wichtige Unterscheidung zu treffen, nämlich die zwischen *Bildeindruck* und *Sacherfassung*. Von Bildeindruck haben wir dann zu sprechen, wenn wir der tatsächlichen Fülle des sinnlich Gegebenen in gestalthafter Gliederung nach erlebten Bedeutsamkeitsganzen inne werden, noch ohne uns in der Form des Feststellens auf sie zu beziehen. Dabei darf der Begriff des Bildes nicht auf optische Eindrücke eingeschränkt werden. Auf allen Sinnesgebieten gibt es Bildeindrücke. Akustische Bildeindrücke sind das Heulen, Sausen, Rauschen, Rollen, Tosen, Dröhnen, Brüllen, Krachen, Klirren, Poltern, Klatschen, Stamp-

fen, Plätschern, Rasseln, Klappern, ferner das Zischen, Schwirren, Knarren, Meckern, Wiehern.[81] Schließlich sind auch die Unterschiede von Dur und Moll solche akustischer Bildeindrücke.

Wenn nun im Bildeindruck Gehalte des Weltinnewerdens lediglich in ihrem sinnlichen Quale und zwar in dessen ganzer konkreten Fülle als Bedeutsamkeitsganze erlebt werden — so das Bild eines Baumes, einer Blume, einer Melodie, eines menschlichen Gesichtes —, so ist die *Sacherfassung* die Einordnung von sinnlich bemerkten Bedeutsamkeitsganzen in einen Wissenszusammenhang als dies und das. In der Sacherfassung ist uns der gestalthaft gegliederte Wahrnehmungsinhalt gegeben in einem Wissen, worum es sich handelt, in ihr ist das sinnlich Bemerkte schon durch die Vorgänge des Denkens verarbeitet. Die Sacherfassung enthält immer schon ein begriffliches Moment, eine Objektion und eine Feststellung.

Diese Sacherfassung ist es also, in der sich sinnliches Bemerken und denkendes Erfassen unmittelbar miteinander verflechten. In ihr wird das sinnlich Bemerkte schon durch die Brille des wissenden Meinens gefiltert, wobei uns die tatsächliche Fülle dessen, was sinnlich gegeben ist, gar nicht mehr zum Bewußtsein kommt. Sie wird durch das wissende Meinen gleichsam abgeblendet, abgeschirmt. Es findet ein »Abbau der unmittelbaren bildhaften Gehalte« (Gehlen) statt.

Damit treten Bildeindruck und Sacherfassung in eine gewisse Gegensätzlichkeit. In der Sacherfassung *sprechen* wir innerweltlich Begegnendes *an*, wir ordnen es ein in einen Wissenszusammenhang und in ein gedankliches Orientierungsfeld; vom Bildeindruck dagegen *werden* wir *angesprochen* und ergriffen. Das Bild ist als Inhalt unserer Wahrnehmung unmittelbar zu unserer gesamten Innerlichkeit, sein Innewerden ist immer durchtönt von Gefühlen. Bilder sind »die anschaulichen, stark gefühlsdurchtränkten, für unseren jeweiligen Lebenszustand bedeutsamen Aspekte bestimmter Wirklichkeitsausschnitte«.[82] In dieser seiner Eigenart hat der Bildeindruck die Kraft zu fesseln und zu wecken, er zieht an oder stößt ab. In der Sacherfassung dagegen sind wir es, die das innerweltlich Bemerkte fixieren und in Abstand rücken. Jedes Bild hat ein Gesicht, es besitzt physiognomischen Charakter und erweist sich darin als belebt; denn nur Lebendiges hat Gesicht. Der Gegenstand der Sacherfassung dagegen besitzt kein Gesicht, sondern nur den Kontur einer Sache, eines Sachverhaltes. Das Bild ist ferner ein in sich geschlossenes Ganzes. Das sachlich Erfaßte und Fixierte dagegen wird von uns immer in einen Verweisungszusammenhang unseres gedanklich durchgearbeiteten Daseinsraums gestellt, in dem wir uns zurechtfinden müssen. In der Sacherfassung vollziehen wir

[81] Vgl. E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 1947, S. 52

[82] E. Rothacker, a. a. O., S. 52

etwas an der Welt, wir machen innerweltlich Bemerktes verfügbar, wir bemächtigen uns seiner und entheben uns der Mühe eines Hinblicks auf seine sinnliche Fülle. Der Bildeindruck dagegen hat »*pathischen*« Charakter. Von der anschaulichen Fülle und Unerschöpflichkeit des Bildes geht eine Wirkung auf uns aus; es macht Eindruck auf uns. Der Anblick schmackhafter Speisen läßt uns »das Wasser im Munde zusammenlaufen«, der Anblick des Elends unser Herz sich zusammenkrampfen.

Der Unterschied zwischen Bildeindruck und Sacherfassung zeigt sich in unverkennbarer Weise in der seelischen Entwicklung des Menschen. Man spricht beim Kleinkind vom »*physiognomischen*« Welterleben (H. Werner, O. Kroh) und meint damit die Tatsache, daß der Mensch im Frühstadium seiner seelischen Entwicklung — oft bis hinein ins vierte Lebensjahr — das sinnlich Wahrgenommene vorwiegend erlebt nicht als Sachen, die so und so beschaffen sind, sondern als Wesenheiten, die ein Gesicht haben und das Kind in der Weise des Freundlichen oder Feindlichen, des Lockenden oder Drohenden usw. ansprechen. So ist der Ofen keine Sache, die zu gewissen Zwecken dient, sondern ein Wesen, das Feuer frißt und eine ambivalente Anmutungsqualität besitzt: als Spender der Wärme, wenn es draußen kalt ist, und als böse, wenn man ihm zu nahe kommt. Im Fortgang der Entwicklung verblassen diese Bildeindrücke und das Wahrgenommene erhält fortschreitend die Bedeutung einer Sache. Zweifellos ist dieser Wandel bedingt durch die Entwicklung der Sprache und der in ihr sich vollziehenden denkenden Verarbeitung. In dem Maße, in dem in das sinnliche Bemerken schon das denkende Erfassen integrativ eingeflochten ist, büßt das Wahrgenommene an anschaulichem Bildgehalt ein. — So viel über die Verflechtungen der Stufen des Weltinnewerdens.

Wenn sich nun in der aufgezeigten Weise die Vollzüge des sinnlichen Bemerkens, des vorstellenden Vergegenwärtigens und des denkenden Erfassens integrativ durchdringen, so gilt dennoch, daß diese Vollzüge je besondere Welthorizonte erschließen, die sich wie konzentrische Halbkreise umeinander lagern. Die Vorstellungen erweitern die Welt über den engen Kreis des Hier und Jetzt, der im sinnlichen Bemerken erschlossen ist, und die Vollzüge des denkenden Erfassens machen diese erweiterte Welt zu einem überschaubaren und der Ordnung zugänglichen Feld, innerhalb dessen der Mensch sein Dasein in seiner vielgestaltigen Thematik zu besorgen hat. Der Mensch lebt in einer dreifach gestuften Welt des sinnlich Bemerkten, des vorstellend Vergegenwärtigten und des denkend Erfaßten.

Vorblick auf den personellen Oberbau. — Diese Stufung stellt offenbar eine *vertikale* Gliederung dar und nötigt uns, eine Besinnung auf den methodischen Gang unserer Erörterung einzuschalten. Es wurde zum Grundsatz unserer Gesamtdarstellung des seelischen Lebens gemacht, die *horizontale*

Betrachtung nach dem Modell des seelischen Funktionskreises mit der *vertikalen* des inneren Aufbaus, der Gliederung nach Schichten des seelischen Lebens zu verbinden. Die Darstellung nahm deshalb ihren Ausgang von jenen Gliedern des horizontal verlaufenden seelischen Funktionskreises, die — vertikal gesehen — einer tiefsten seelischen Schicht angehören. Das sind die Strebungen und Gefühle als Erlebnisse des endothymen Grundes. Der leitende Gesichtspunkt, der die Betrachtung dann von der Erörterung der endothymen Vorgänge und Zustände auf die Grundtatsachen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung hinführte, war das Modell des seelischen Funktionskreises, das die Aufgliederung des seelischen Lebens in der horizontalen Verflochtenheit von Seele und Welt in den Blick nimmt. Denn bei der Rede von den Strebungen und den Gefühlen war immer schon die Tatsache des Weltinnewerdens vorausgesetzt. Wenn sich nun gezeigt hat, daß sich Weltinnewerden und Weltorientierung in den dreifach gestuften Vollzügen des sinnlichen Bemerkens, des vorstellenden Vergegenwärtigens und des denkenden Erfassens entfalten, so gibt sich darin nicht nur ein horizontaler Bezug zur Welt, sondern — wie schon gesagt — zugleich auch eine Gliederung im vertikalen Aufbau der Person zu erkennen. Was wir am Leitfaden der horizontalen Betrachtung des seelischen Funktionskreises über Weltinnewerden und Weltorientierung erfahren haben, lenkt also den Blick wieder zurück zur vertikalen Betrachtung des Aufbaus. Folgen wir dieser Anregung, dann sind wir genötigt, jedenfalls die Vollzüge des *denkenden Erfassens*, so sehr sie auch von der endothymen Thematik und Dynamik strebenden Fragens und Suchens durchwirkt werden, einer seelischen Schicht zuzuordnen, die im Gesamtaufbau der Person höher liegt als der endothyme Grund mit den ihm zugehörigen Strebungen und Gefühlserlebnissen. Es ist die Schicht des »*personellen Oberbaus*«, in der sich auch das bewußte Handeln und jede Entscheidung vollziehen. Aber gerade weil diesem personellen Oberbau nicht nur die Vorgänge des denkenden Erfassens, sondern auch gewisse Formen des wirkenden Verhaltens, nämlich die des bewußten Handelns angehören, müssen wir seine Erörterung und seine Abhebung vom endothymen Grund noch zurückstellen und uns zunächst, in der horizontalen Betrachtung des seelischen Lebens verbleibend und sie zu Ende führend dem vierten Glied des seelischen Funktionskreises, dem *wirkenden Verhalten* zuwenden. Unsere Betrachtung des seelischen Lebens wird dann am Ende so verlaufen sein, daß wir sie mit demselben Aspekt zum Abschluß bringen, mit dem sie begonnen wurde, nämlich mit dem des inneren Aufbaus der Person.

2. KAPITEL

DAS WIRKENDE VERHALTEN (HANDELN)

Die Bedeutung, die das wirkende Verhalten oder — wie wir künftighin auch sagen werden — das Handeln im Zusammenhang des seelischen Lebens hat, ist aus der Wirksamkeit der Triebe und Strebungen als dem ersten Glied des seelischen Funktionskreises zu verstehen. Es wurde bei ihrer phänomenologischen Erhellung gesagt, die Triebe und Strebungen seien durchtönt von einem Noch-Nicht, über das hinwegzukommen ist, sie seien gerichtet auf ein Ziel, das es zu verwirklichen gilt. Eben dieser Verwirklichung dient das vierte Glied des seelischen Funktionskreises, das wirkende Verhalten oder Handeln. In ihm geht die Dynamik der Antriebserlebnisse zu Ende, in ihm schließt sich der Funktionskreis des Erlebens.

1. WESENSZÜGE DER HANDLUNG

Es ist zunächst angezeigt, die Eigenart und Struktur dessen, was unter Handlung zu verstehen ist näher zu bestimmen.

Die Reflextheorie der Handlung. — Wir gehen dabei aus von dem Versuch gewisser Psychologen und Biologen, die Handlung als eine Summation bzw. eine assoziative Koppelung von *Reflexbewegungen* verständlich zu machen. Unter *Reflexen* verstehen wir Eigentätigkeiten des Organismus, die sich auf einen bestimmten, die peripheren Sinnesorgane treffenden Reiz mit Regelmäßigkeit, in annähernd gleichem Ablauf und unabhängig von unserem Willen einstellen. Beispiele solcher Reflexe sind das Zusammenziehen der Pupille beim Übertritt aus dem Dunkel ins Helle und ihre Erweiterung beim Übertritt vom Hellen ins Dunkle (Pupillenreflex), das Emporschnellen des Unterschenkels beim Beklopfen der Sehne unterhalb der Kniescheibe (Patellarreflex), das Zusammenziehen der Bauchmuskulatur beim Überstreichen mit einem harten Gegenstand (Bauchdeckenreflex), der Lidschluß bei Berührung der Hornhaut des Auges (Kornealreflex), ferner die Reflexe des Hustens, Niesens, des Schluckens und Erbrechens.
Die Reflexbewegung als einfachster Typus einer aus der Berührung mit der Umwelt erfolgenden Eigentätigkeit ist es, in der gewisse Psychologen und Biologen die Urform der Handlung des beseelten Lebewesens zu erkennen glaubten. Man dachte sich die Handlung aufgebaut aus Reflexen. Dabei unterschied man *angeborene (unbedingte)* Reflexe, zu deren Gruppe die oben genannten gehören, und durch Erfahrung *erworbene (bedingte)* Reflexe, deren klassisches Beispiel Pawlows Versuch mit der Speicheldrüse des Hundes geworden ist. Wenn man einem hungrigen Hund ein Stück

Fleisch vorhält, mit dem er dann gefüttert wird, so erfolgt als angeborener (unbedingter) Reflex eine Sekretion der Speicheldrüse, was Pawlow dadurch nachwies, daß er mit Hilfe eines operativen Eingriffs das Speichelsekret durch eine Kanüle nach außen ableitete. Pawlow hat nun immer wieder gleichzeitig mit der Fütterung einen biologisch neutralen Reiz, etwa einen Ton von bestimmter Schwingungszahl dargeboten und festgestellt, daß eine Speichelsekretion auch dann erfolgt, wenn lediglich der Ton, nicht aber die Nahrung dargeboten wurde. Die als Reaktion auf den Ton erfolgende Speichelsekretion ist der klassische Fall eines von Pawlow so genannten *bedingten Reflexes*.
Nach diesem Modell hat man nun versucht, auch das wirkende Verhalten, das Handeln des beseelten Lebewesens zu erklären, wobei den einzelnen motorischen Zentren ein für allemal eine gleichbleibende — angeborene oder erworbene — Reaktion zugeordnet, also angenommen wurde, daß dem gleichen Einzelreiz immer dieselbe Einzelbewegung entspreche. Dieses Bemühen entstammte jener atomistisch-mechanistischen Auffassung des seelischen Lebens, aus der heraus man auch die Wahrnehmung lediglich als Summation von Einzelempfindungen zu erklären suchte. Eine genauere Besinnung auf die Eigenart der Handlung zeigt jedoch, daß diese einen gegenüber den Reflexen durchaus anderen und selbständigen Typus des Verhaltens darstellt.

Die »Gerichtetheit« (Intentionalität) der Handlung. — Da die Handlung die Verwirklichung eines Antriebszieles in der Welt ist, ist sie immer auf die Umwelt entworfen und in sie hineinkomponiert, sie hat den Charakter der *Gerichtetheit*, der *Intentionalität* auf die Welt. Hier liegt ein erster Unterschied zur Reflexbewegung. Dieser fehlt gerade das Moment der Intentionalität. Sie ist nicht in die Umwelt hineinkomponiert, sondern spielt sich gleichsam intra muros ab, sie gehört zum Kreislauf des Lebens innerhalb des beseelten Organismus selbst. Die Reflexe sind interne Vorgänge des Organismus, die offenbar dem Gesetz der Selbstregulierung folgen.

Die Handlung als Antwort auf eine Situation. — Die Handlung ist ferner nicht wie der Reflex eine Antwort des psychosomatischen Organismus auf einen Reiz, sondern eine solche auf eine *Situation*. K. Lewin hat eine »Feldtheorie« des Handelns entwickelt, deren Pointe darin liegt, daß das Handeln immer innerhalb eines psychischen Gesamtfeldes erfolgt, das wiederum bestimmt ist einerseits durch das innere Feld, durch Strebungen und Bedürfnisse, und andrerseits durch das äußere Feld, nämlich die nach Maßgabe der Strebungen und Bedürfnisse je und je verschiedenen »*Aufforderungscharaktere*« des innerweltlich Bemerkten. Das handelnde Sub-

jekt ist eingebaut in seine Umgebung, zu der es sich seinen Bedürfnissen und Antriebszielen entsprechend verhält. Die einzelnen Handlungen sind also vom Gestaltganzen der Situation bestimmt. Wir reagieren handelnd niemals auf einzelne Reize, wie im Reflex, sondern immer nur auf Situationen.

Die Handlung als Antwort der psychosomatischen Ganzheit. — Wie die Handlung nicht die Reaktion auf einzelne Reize, sondern die auf eine ganzheitlich erlebte Situation darstellt, so ist sie auch nicht, wie der Reflex, die Reaktion eines körperlichen Teilganzen. Es ist vielmehr an ihr die psychosomatische Ganzheit des beseelten Lebensträgers beteiligt. Im Hinblick hierauf definiert v. Weizsäcker den Reflex als ein »durch ein vivisektorisches Experiment in dem Lebensvorgang abgesprengtes Geschehen«: Bei dem Speichelreflex in den Versuchen Pawlows »reagieren nur die Speicheldrüsen des Hundes. Beim Jagen des Wildes jagt das ganze Tier«.[83] Was von den Physiologen als »Abwehrreflex« bezeichnet wird, das Erheben der Hand bei einer unerwarteten Bedrohung,[84] ist in Wirklichkeit gar kein Reflex, sondern eine Handlung, mit der das ganze Subjekt auf eine Situation reagiert.

Der Gestaltcharakter der Handlung. — Wie die Handlung eine Reaktion der psychosomatischen Ganzheit des beseelten Lebensträgers ist, so ist auch schließlich das, womit diese Ganzheit reagiert, das wirkende Verhalten, die Handlung nicht die summative Aneinanderreihung reflektorischer Einzelbewegungen, sondern selbst wiederum eine Ganzheit. Damit ist keineswegs gesagt, daß nicht auch angeborene (unbedingte) und erworbene (bedingte) reflektorische Bewegungen in unser Handeln eingeflochten sind. »Die Handlung bedient sich der Reflexe, aber sie baut sich nicht aus solchen auf.«[85] Das, was unser äußeres Verhalten zur Handlung macht, kann ebensowenig als Und-Verbindung, als Kette reflektorischer Einzelbewegungen gedacht werden wie die Wahrnehmung als Summation von Einzelempfindungen. Der Handlungsvollzug hat vielmehr ebenso Gestaltcharakter wie die Wahrnehmung, er ist eine Bewegungsgestalt wie das Denken. Diese Bewegungsgestalt wird vom Ziel her bestimmt, von dem, was mit der Umwelt, an ihr und in ihr aus der Thematik der Strebungen heraus geschehen soll. Wenn wir über einen Graben von einem Meter Breite springen wollen, so sind von diesem Ziel her die Bewegungsgestalt und

[83] J. A. Bierens de Haan, Die tierischen Instinkte u. ihr Umbau durch Erfahrung, 1940, S. 23

[84] Vgl. H. Rohracher, Einführung in die Psychologie, 1958, S. 363

[85] P. Schilder, Medizinische Psychologie, 1924, S. 76

von dieser die Einzelbewegungen determiniert. Der Gestaltcharakter dieser Handlung kommt u. a. auch darin zum Ausdruck, daß sie transponierbar ist. Je nach der Größe des Grabens, den es zu überspringen gilt, ändert sich die Größe der notwendigen Einzelbewegungen, während ihre Konfiguration zu einem Ganzen, also der Gestaltcharakter des Sprunges derselbe bleibt.

Der Bewegungsentwurf. — Aus dem Beispiel des Sprunges über Gräben von verschiedener Breite geht nicht nur der Gestaltcharakter der Handlung hervor, sondern noch ein weiterer, der Handlung wesentlicher Faktor, den man am besten mit Schilder als »Bewegungsentwurf« bezeichnet. Jede Handlung entfaltet sich aus einem Bewegungsentwurf, es liegt ihr eine Antizipation des Verlaufs und des Erfolgs zugrunde. Der Bewegungsentwurf ist »als Keim vor dem Einsetzen der Bewegung gegeben und wird im Laufe der Bewegung herausdifferenziert«.[86] Wenn wir — um bei unserem Beispiel zu bleiben — über einen Graben springen, dann bringen wir unsere Bewegungsorgane in bestimmte, der zu vollziehenden Handlung dienende Konstellationen und Kombinationen, ohne diese Bewegungen schon zu vollziehen. Auch der Bewegungsentwurf ist schon ganzheitlich gegliedert und von einem zu erreichenden Ziel her bestimmt. Wir müssen »annehmen, daß im Bewegungsentwurf bereits der Aufbau der Teilbewegungen zu der Handlung mitenthalten ist«.[87]

Die Bewegungsphantasie. — Die Tatsache des Bewegungsentwurfes zeigt also, daß die Handlung auf einer Antizipation beruht, einer virtuellen Vorwegnahme des Verlaufs, die allerdings keineswegs bewußt vollzogen sein, d. h. vorstellungsmäßig vergegenwärtigt werden muß. Da wir nun in der Antizipation — gleichviel, ob sie vorstellungsmäßig vollzogen wird oder vorstellungslos bleibt — einen Wesenszug dessen erkannten, was wir Phantasie nennen, sind wir genötigt, im Hinblick auf den in der Handlung enthaltenen Bewegungsentwurf von einer besonderen Art der Phantasie, der »*Bewegungsphantasie*« zu sprechen. Der Begriff stammt von Palágyi[88], ist aber in den lehrbuchmäßigen Darstellungen der Psychologie so gut wie unbeachtet geblieben. Die unleugbare Tatsache, daß jeder Handlung ein Bewegungsentwurf zugrunde liegt, zwingt uns aber, den Begriff der Bewegungsphantasie zu übernehmen. Sie ist eine Bedingung für die Möglichkeit jeder Handlung.
Wenn wir damit den Begriff der Phantasie über die bisher gebrauchten

[86] P. Schilder, a. a. O., S. 77
[87] P. Schilder, a. a. O., S. 77
[88] M. Palágyi, Wahrnehmungslehre, 1924

Bedeutungen hinaus erweitert haben, so stehen wir vor der Aufgabe, die Bewegungsphantasie zu den schon erörterten Phantasieformen in Beziehung zu bringen. Dabei haben wir uns daran zu erinnern, daß Weltinnewerden und wirkendes Verhalten unter dem Oberbegriff »Außenbereich des Erlebens« zusammengefaßt wurden. Das Weltinnewerden stellt das sensorische, das wirkende Verhalten, die Handlung das motorische Glied dieses Erlebnisbereiches dar. Was wir bisher als Urphantasie und Vorstellungsphantasie kennengelernt haben, ist dem Weltinnewerden eingegliedert und nunmehr genauer als *sensorische Phantasie* zu bezeichnen. Sie erweist sich in der vorstellungslosen oder vorstellend vergegenwärtigten Antizipation von Inhalten des Weltinnewerdens. Ihr steht die *motorische* oder *Bewegungsphantasie* zur Seite. Sie ist die Vorwegnahme dessen, was sich im Handeln vollzieht. In beiden Fällen erweist sich die Phantasie als die Fähigkeit des beseelten Lebensträgers, sich selbst vorweg zu sein und die Gegenwart der je gegebenen Situation des Lebens zu überschreiten. Zugleich ist die zentrale Stellung zu erkennen, die der Phantasie im Aufbau des Außenbereiches unseres Erlebens zukommt. Nicht nur das Weltinnewerden, sondern auch das wirkende Verhalten des Menschen wäre ohne Phantasie nicht möglich. Die Phantasie, in ihren beiden Formen der sensorischen und motorischen Phantasie verstanden, ist also ein entscheidender konstitutiver Faktor für all das, was sich im Außenbereich des Erlebens, im Bereich des Weltinnewerdens und dem des wirkenden Verhaltens, des Handelns abspielt.

Auch die Bewegungsphantasie tritt in *zwei* Formen auf: als motorische Urphantasie, die der Erfahrung in analoger Weise vorausgeht wie die sensorische Urphantasie, auf Grund derer die einzelnen Sinnesempfindungen zu Bedeutsamkeitsganzen zusammengefaßt werden, und andrerseits als Antizipation, in der Erfahrungen des wirkenden Verhaltens zu neuen Formen kombiniert werden. Anders ausgedrückt: Im beseelten Lebensträger liegen vor aller Erfahrung Formen des wirkenden Verhaltens bereit, die im Zusammenspiel von Wahrnehmung und Strebungsthematik wachgerufen werden. Die Erfahrung kann aber die verfügbaren Handlungsformen über ihren schon in der motorischen Urphantasie bereitliegenden Bestand erweitern und neue Handlungsformen schaffen.

Weltinnewerden und wirkendes Verhalten. — Wenn Weltinnewerden und Handeln die beiden Glieder des Außenbereiches unseres Erlebens darstellen, so entspricht es dem Gesetz der Integration, daß sie auch in engstem Zusammenhang miteinander stehen. Das gilt nicht nur in dem schon genannten Sinne, daß das Weltinnewerden — seinerseits integriert mit den Strebungen und durchflochten von Anmutungserlebnissen — das wirkende Verhalten auslöst, sondern auch insoferne, als schon im Weltinnewerden

weitgehend der Entwurf einer möglichen Handlung mitwirkt. Es ist wiederum Palágyi, der zuerst auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat. Einer der Grundgedanken seiner Wahrnehmungslehre ist der, daß die Bewegungsphantasie schon an der Strukturierung und Profilierung der Wahrnehmungsdinge wesentlich mitbeteiligt ist. Gehlen hat diesen Gedanken aufgegriffen. Auch nach ihm ist das Feld unserer Wahrnehmungen weitgehend »durchgearbeitet« in Akten des wirkenden Verhaltens, in Bewegungen des praktischen Umgehens, durch die wir die Welt sichten und in gewissen Sachstrukturen entdecken. Auch Buytendijk spricht von einer »Verbindung von Wahrnehmung und Handlung . . . Sie ist so zu verstehen, daß in der Wahrnehmung schon virtuell jene Bewegungen gegeben sind und vollzogen werden, die in der Handlung reell reproduziert werden«.[89]

Freilich gilt dies, wie hinzugesetzt werden muß, nur soweit, als die Welt nicht mehr in reinen Bildeindrücken erlebt, sondern schon in Form der Sacherfassung angeeignet wird. In der Sacherfassung enhält tatsächlich das innerweltlich Bemerkte schon einen Vorentwurf möglichen Handelns, das als Sache Erfaßte ist weitgehend Aspekt und Symbol möglichen Verhaltens. Die Leiter, der Hammer, der Stuhl werden als das erfaßt, was man mit ihnen im wirkenden Verhalten des hantierenden Umgehens machen kann. Damit stimmt die entwicklungspsychologische Erfahrung überein, daß das Kind die Welt zuerst in ihren »Umgangsqualitäten« entdeckt, sofern es sie als Sache erfaßt. Das Entdecken von Umgangsqualitäten ist das Vorstadium der Sacherfassung. Daneben läuft jedoch gerade beim Kind auf lange Zeit das Erleben der Welt in Bildeindrücken.

2. DIE ARTEN DER HANDLUNG

Wenn wir uns nun der Mannigfaltigkeit der Handlungen zuwenden und versuchen, sie in eine Ordnung zu bringen, so kann es sich nicht darum handeln, im einzelnen aufzuzeigen, was im wirkenden Verhalten getan wird. Das ist jeweils bestimmt zunächst durch die Strebungen, sodann durch das sinnlich Bemerkte einschließlich seiner Gefühlsvalenz sowie seiner innerseelischen Verarbeitung in Vorstellungen und Denkprozessen und schließlich durch die in den Gefühlserlebnissen gelegene Antriebsgestalt. So gibt es Handlungen des Tätigkeitsdranges, des Spieltriebes, des Genußstrebens und der Libido, Handlungen des Selbsterhaltungstriebes, des Egoismus, des Macht- und des Geltungsstrebens, des Vergeltungsdrangs und des Selbstwertstrebens, Handlungen der sozialen oder asozialen Gesinnung, des Gestaltungsdrangs, des Interesses für etwas, der Liebe zu

[89] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere, 1938, S. 137

etwas, der normativen Strebungen, der künstlerischen Gestaltung und des religiösen Suchens. All diese Handlungen sind nicht nur bestimmt durch die Thematik der Strebungen, die in einem Menschen wirksam sind im Rhythmus von Bedürfnis und Erfüllung, sondern auch durch die jeweils gegebene *Situation*, in der sich der Mensch befindet. Die *inhaltliche* Mannigfaltigkeit der Handlungen müßte in *der* Weise zur Sicht gebracht werden, daß man aufzeigt, zu welchem Verhalten die menschlichen Grundstrebungen in konkreten, typisierbaren Lebenslagen führen. Solche Situationen sind – um aus der großen Fülle des Möglichen nur einige beliebig herauszugreifen – etwa die Bedrohung, die Begegnung mit dem Geschlechtspartner, die Rivalität und Konkurrenz um materielle Werte oder soziale Geltung, der Appell an Hilfs- und Einsatzbereitschaft oder die Frustration durch Hindernisse. Ein erster Vorstoß in dieses Gebiet einer speziellen Verhaltenspsychologie, die das Spiel der seelischen Kräfte im aktuellen Feld einer Situation und das daraus resultierende Handeln verfolgt, sind die Untersuchungen von K. Lewin und seiner Schule.[90]

Eine Verschiedenheit menschlicher Handlungen besteht aber nicht nur *inhaltlich*, sofern sie bestimmt sind durch Antriebsthematik und Situation, durch das also, was jeweils getan wird, sondern auch durch die Weise, wie es getan wird. Diese *formalen* Unterschiede sind es, nach denen gewöhnlich die Handlungen von der Psychologie gegliedert werden und die auch im Rahmen unserer Fragestellung einer allgemeinen Psychologie zu erörtern sind. Man spricht von Triebhandlungen, Affekthandlungen, Instinkthandlungen, automatisierten Handlungen, Willenshandlungen, einsichtigen Handlungen und anderen mehr. Betrachtet man diese Gliederung der Handlungen kritisch, so zeigt es sich, daß sie unter verschiedenen Ordnungsgesichtspunkten getroffen wurde, ohne daß man sich über deren Verschiedenheit im klaren ist.

Die tatsächlich zugrunde liegenden Ordnungsgesichtspunkte lassen sich auf unsere beiden Grundaspekte reduzieren, auf den des seelischen Funktionskreises und den des inneren Aufbaus. Betrachten wir die Handlung als *intramundanes* Geschehen im horizontalen Bezug zwischen seelischem Subjekt und Welt, als gesuchte Verwirklichung von Trieben und Strebungen, dann erhebt sich die Frage der Angepaßtheit des Handelns an das angestrebte Ziel und die gegebene Situation; die Handlung steht im Aspekt der *Lebensleistung*, des Erfolgs. Unter diesem Aspekt gliedern sich die Grundarten des wirkenden Verhaltens einerseits in *Instinkthandlungen*, *Erfahrungshandlungen* und *einsichtige* oder *intelligente* Handlungen, die

[90] K. Lewin, A Dynamic Theory of Personality, 1935 – Principles of Topological Psychology, 1936 – Field Theory in Social Science, 1951 (hierin bes. der Aufsatz: Behavior and Development as a Function of the Total Situation).

alle zweckbezogen sind, und andrerseits in *zweckneutrale* Handlungen. Betrachten wir das wirkende Verhalten jedoch als *intrapersonales* Geschehen im Hinblick auf seinen inneren Aufbau und Ablauf, dann kommen wir zur Gliederung in *antriebsunmittelbare, willensgesteuerte* und *automatisierte* Handlungen. Wir haben diese beiden Aspekte nun zu verfolgen und betrachten zunächst die Formen des wirkenden Verhaltens, die zu unterscheiden sind, wenn wir den Gesichtspunkt der *Lebensleistung* zugrunde legen.

A) Die Handlung im Aspekt der Lebensleistung

a) Die Instinkthandlung

Geht man entwicklungsgeschichtlich vor, so ist die erste Form des wirkenden Verhaltens, in der sich eine Nutzbarmachung der Umwelt im Dienste der Strebungsthematik vollzieht, die *Instinkthandlung*. Um ihr Spezifikum herauszustellen, greifen wir auf das Leben der Tiere zurück, weil erfahrungsgemäß die Tiere einen ungleich reicheren Bestand an Instinkten aufweisen als der Mensch. Eines der eindrucksvollsten Beispiele tierischer Instinkthandlungen gibt das Weibchen des Birkenwicklers, eines kleinen Rüsselkäfers. Es fliegt, sobald es geschlechtsreif geworden ist, auf ein Birkenblatt, das seine Größe um ein Mehrfaches übertrifft, und beginnt in das Blatt eine schwierige mathematische Kurve hineinzusägen, die es ihm ermöglicht, das Blatt so aufzurollen, daß eine Tüte entsteht, in die dann das Weibchen seine Eier ablegt. Diese Handlung ist um so erstaunlicher, als kein einziges Birkenblatt auch nur die geringste Andeutung einer Linie zeigt, nach der sich das winzige Geschöpf richten könnte, und kein Birkenblatt dem anderen gleicht.[91] Diese Instinkthandlung ist zweifellos eine Leistung, die, vom Menschen her gesehen, nur durch Zugrundelegung eines Planes verständlich erscheint, und doch sind wir genötigt anzunehmen, daß ein solcher Plan, der für den Menschen allein durch Überlegung möglich wäre und vorstellend vergegenwärtigt werden müßte, dem Käferweibchen keineswegs gegeben ist. Der Plan scheint vielmehr völlig unbewußt im Verhalten des Tieres wirksam zu sein. Analoge Beispiele hochkomplizierter Instinkthandlungen geben uns die Nestbauten der Vögel und das Netz der Spinne. Das letztere zeigt die Genauigkeit einer mathematischen Konstruktion. Für den Menschen wäre die Herstellung eines solchen Netzes nur möglich auf Grund genauer Überlegung und Planung. Bei der Spinne dagegen ist es so, als ob sich in ihrem Verhalten ein solcher Plan verwirklicht, ohne daß das Lebewesen darum weiß, gleichsam unter der Lenkung einer überindividuellen Instanz.

[91] Vgl. L. v. Bertalanffy, Das Gefüge des Lebens, 1937, S. 142

Die Merkmale der Instinkthandlung. – An den genannten Beispielen treten die wesentlichen Merkmale der Instinkthandlung deutlich zutage. Sie ist erstaunlich *zweckmäßig* im Dienste der Lebenserhaltung. Während aber beim Menschen zweckmäßiges Verhalten meist auf seiner Intelligenz, auf Überlegung und Einsicht beruht, also zwischen das besinnliche Bemerken und das wirkende Verhalten der ganze Apparat der Vorstellungen und des denkenden Erfassens eingeschaltet ist, wird im instinktiven Verhalten diese Zweckmäßigkeit erreicht, ohne daß das Tier vorstellenden Überblick und denkende Einsicht in den Zusammenhang und die Zweckmäßigkeit seiner Tätigkeit besitzt.

Das instinktive Verhalten ist ferner *angeboren* und ererbt, d. h. in der natürlichen Ausstattung des Lebewesens schon gebrauchsfertig vorgegeben, so daß es nicht nur keine Überlegung, sondern auch keine Übung und kein Einlernen zur Voraussetzung hat. Während etwa der menschliche Handwerker sein Geschäft mehr oder weniger mühselig erlernen muß, »kann« das Tier seine Instinkthandlungen, ohne sie jeweils erlernt und ohne sie auf dem Wege über Erfolg oder Mißerfolg seines Verhaltens erprobt zu haben. Die Instinkthandlung bedarf keiner Erfahrung. »Ein Hühnchen, das soeben die Eierschalen verlassen hat, läuft umher, es pickt Körner auf und trinkt nach Hühnerart Wasser. Ein Teichhuhn schwimmt schon am ersten Lebenstage und taucht kunstgerecht unter.«[92] Niemand hat es den Tieren vorgemacht, keine schlechten oder guten Erfahrungen, d. h. keine Erfahrungen über Erfolg oder Mißerfolg, kein langes Lernen, Einüben und sich Gewöhnen ist vorausgegangen. Mit untrüglicher Sicherheit finden die jungen Vögel im Norden zu ihren tief in Afrika liegenden Winterquartieren, ohne sie jemals kennengelernt zu haben. »Die Larve des männlichen Hirschkäfers nagt in das Holz, in dem sie lebt, ein größeres Loch als die weibliche, und es hat den Anschein, als ob sie gleichsam Rücksicht nimmt auf das Geweih, das der fertige männliche Hirschkäfer trägt. Wie wunderbar, könnte man sagen, da doch die Larve nicht wissen kann, und es niemals erfahren hat, wie der männliche Hirschkäfer aussieht.«[93]

Zu den Merkmalen der biologischen Zweckmäßigkeit und der ererbten Anlage des Instinktes kommt noch ein drittes: Die Instinkthandlungen haben *relativ stereotypen* Charakter, d. h. sie werden von allen Individuen der Gattung in derselben Weise und unter der Voraussetzung ganz bestimmter Situationen ausgeführt. So gibt es eine Spinnenart, die sich mit Regelmäßigkeit auf jede Fliege stürzt, sobald sich diese im Netz gefangen hat. Setzt man aber die Fliege außerhalb des Netzes der Spinne gleichsam vor die Nase, so zieht sie sich wie vor etwas Fremdem zurück. Hierher gehören

[92] K. Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, 1919, S. 8
[93] L. v. Bertalanffy, Das Gefüge des Lebens, S. 142 f.

auch die Erfahrungen des französischen Zoologen Fabre mit der Grabwespe, die ihr durch einen Stich gelähmtes Beutetier vor dem Eingang ihrer Höhle ablegt, sich ins Innere ihrer Behausung begibt, dann wiederkommt und erst jetzt ihre Beute einholt. Fabre hat nun in oft wiederholten Versuchen das vor dem Eingang der Höhle abgelegte Beutetier etwas entfernt, während die Grabwespe ihre Behausung inspizierte. Wieder zurückgekehrt, legte sie ihre Beute erst wieder an den alten Platz und kroch nochmals in die Höhle. Sie holte ihre Beute immer erst dann ein, wenn sie sie an dem Platz unmittelbar vor der Höhle fand.[94]

Nun ist allerdings die Rede von der Stereotypie der Instinkthandlungen nicht in absolutem Sinne zu verstehen. Es ist richtig, daß das instinktive Verhalten ausgelöst wird durch eine bestimmte typische Situation und sich in annähernd gleicher Verlaufsgestalt vollzieht. Aber keine Situation des Lebens wiederholt sich in genau derselben Weise und auch die Verlaufsform der Instinkthandlung ist nicht in jedem Falle automatenhaft die gleiche, sondern zeigt einen gewissen Spielraum der Abwandlung. Es wurde ja bei dem Beispiel des Birkenwicklerweibchens gesagt, kein Birkenblatt gleiche dem andern, und so sind auch die jeweils eingeschnittenen Linien keineswegs identisch. Wohl aber gleichen sie sich in ihrem *Gestaltcharakter.* Was die Instinkthandlung zur Auslösung bringt, ist also offenbar ein allgemeines *Situationsschema,* das von Fall zu Fall innerhalb gewisser Grenzen modifiziert sein kann, und so ist auch der Instinkthandlung ein gewisser Spielraum lebendiger Abwandlung gegeben, um sich der konkreten Situation anzupassen. Die Instinkthandlung zeigt also neben ihrer Stereotypie eine gewisse Elastizität.

In ihrer relativen Stereotypie aber erweist sie sich als Eigenschaft der Gattung, nicht des Individuums. Sie ist eingepaßt in die sich verhältnismäßig gleichbleibende, durch die Natur gegebene Umwelt und deshalb beim Tier Grundform seines Verhaltens, während der Mensch sich weitgehend auf immer neue Situationen einzustellen hat, zu deren Bewältigung er der Überlegung und der Planung bedarf.

So viel zur Eigenart der Instinkthandlung. Wenn nun in der Psychologie meist vom Instinkt und nicht ausdrücklich von der Instinkthandlung gesprochen wird, so ist unter *Instinkt* zu verstehen die gefügehafte Verflochtenheit einer Strebungsrichtung mit einer anlagemäßig vorgegebenen Handlungsform, die ohne die Voraussetzung schon erworbener Erfahrungen und ohne die Einschaltung von Vorstellungen und Überlegungen abläuft.

Instinkthandlung und Reflexbewegung. – Die Eigenart der Instinkthandlung, die in den drei genannten Merkmalen aufgezeigt wurde, hat eine

[94] J. H. Fabre, Souvenirs Entomologiques, 1924

Reihe von Biologen und Psychologen (Pawlow, Bechterew, Bertalanffy) dazu veranlaßt, gerade die Instinkthandlungen auf angeborene Reflexbewegungen zurückzuführen, sie als ein Zusammenspiel, als einen Komplex von Reflexen zu erklären. Denn auch die Reflexe sind biologisch zweckmäßig und verlaufen unwillkürlich, ohne Zugrundelegung eines Planes und einer Zielsetzung, und sie haben außerdem ebenso wie die Instinkte den Charakter relativer Gleichförmigkeit. Andere Autoren dagegen sehen in den Instinkthandlungen eine gegenüber den Reflexen neue, selbständige und höhere Form des Verhaltens. Hierher gehören McDougall[95], Bierens de Haan[96], Buytendijk[97], v. Weizsäcker[98], Lorenz[99] und Tinbergen.[100] Die Argumente, mit denen diese Autoren die Reflextheorie der Instinkte ablehnen, sind im Grunde dieselben, mit denen oben die Handlung gegen die Reflexbewegung als höhere und originäre Form des äußeren Verhaltens abgehoben wurde. Die Instinkthandlungen sind Antworten auf eine Situation, die ganzheitlich erlebt wird, sie sind auf die Umwelt entworfen und in sie hineinkomponiert und sie sind Antworten des ganzen psychosomatischen Subjektes, während die Reflexbewegungen Reaktionen von Teilganzen des Organismus auf einzelne Reize darstellen. So sind die Instinkthandlungen »nur bei einem Tier anzutreffen, bei dem die subjektive Ganzheit noch nicht gesprengt ist, während Reflexbewegungen auch . . . noch bei Tierfragmenten auftreten können«. Bei dem abgeschnittenen Kopf eines Insektes kann man noch gewisse Reflexe hervorrufen, aber das ganze Tier beißt. Eine geköpfte Heuschrecke zeigt noch den Springreflex, breitet dabei aber nicht die Flügel aus, wie das im Flugsprung wegfliegende normale Tier (Gallant). Der englische Forscher Huxley hat folgendes nachgewiesen: Wenn man ein eben geköpftes Individuum des Kupferkopfes (amerikanische Giftschlange) in den Schwanz kneift, dreht sich das vordere Ende des Tieres um und stößt in die Richtung des Angreifers. Aber es ist dabei ein wesentlicher Unterschied zu bemerken zwischen der automatischen und invariablen Bewegung der geköpften Schlange (einer Reflexbewegung) und der instinktiven Angriffshandlung des intakten Tieres.[101]

Man wird sich dieser grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Instinkt-

[95] W. McDougall, Aufbaukräfte der Seele

[96] J. A. Bierens de Haan, Die tierischen Instinkte u. ihr Umbau d. Erfahrung, 1940

[97] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere

[98] V. v. Weizsäcker, Der Gestaltkreis, 1940

[99] K. Lorenz, Über die Bildung des Instinktbegriffs. In: Die Naturwissenschaften, 1937

[100] N. Tinbergen, Instinktlehre, 1952

[101] J. A. Bierens de Haan, a. a. O., S. 23 f.

handlung und Reflexbewegung nicht verschließen können. Denn wenn Instinkthandlungen nur Summationen von Reflexen wären, dann wäre nicht einzusehen, weshalb der Mensch über so viel weniger Instinkthandlungen verfügt als das Tier. Der menschliche Säugling zeigt, sofern er organisch normal ist, nicht weniger Reflexe als das neugeborene Tier. Man hat ihn deshalb geradezu als Reflexwesen bezeichnet (Kroh). Aber während dem Tier eine Fülle jener komplexen Verhaltensweisen, die wir als Instinkthandlungen bezeichnen, vom ersten Lebenstag an gebrauchsfertig ohne vorausgehende Erfahrung und Einübung zur Verfügung steht, finden wir beim menschlichen Säugling an Instinkthandlungen kaum mehr als das im Dienste des Nahrungstriebes, also der Selbsterhaltung stehende Saugen. Bei den meisten Kindern ist die Fähigkeit des Saugens schon am ersten Lebenstag so gut wie vollkommen. »Dem Kind wird die Brustwarze in den Mund gesteckt – nur wenige Minuten vergehen, in denen unzweckmäßige oder nicht ganz ausreichende Mundbewegungen gemacht werden; dann aber haben sich die Lippen luftdicht um die Warze geschlossen und es setzen mit selbstverständlicher Regelmäßigkeit die Saugbewegungen ein.«[102] Daß dieses Saugen kein Reflex, sondern eine echte Instinkthandlung ist, hinter der ein erlebter Triebantrieb steht, das zeigt sich einige Minuten später. »Das Kind ist müde geworden, der noch immer wirkende Reiz an den Lippen ruft aber nicht mehr die stereotype Antwortbewegung hervor; das Saugen hört auf oder der Mund vollführt sogar die entgegengesetzte Bewegung: er stößt die Brustwarze aus.«[103] Dies liegt offenbar außerhalb des Typus der Reflexbewegungen. Wenn auch die Reflexbewegungen innerhalb gewisser Grenzen variabel sind (Goldstein), so kennen wir doch keinen Fall, in dem eine Reflexbewegung unterbleibt, weil ein dahinterstehender Trieb seine Erfüllung, ein erlebtes Bedürfnis seine Sättigung gefunden hat.

Die »Instinktreife«. – Wenn übrigens gesagt wurde, der Mensch besitze ungleich weniger Instinkte als das Tier, so wäre die Tatsache, daß der menschliche Säugling lediglich die Instinkthandlung des Saugens auszuführen vermag, noch kein zureichender Beweis für diese Behauptung. Denn nicht alle instinktiven Verhaltensweisen liegen gleich in den ersten Lebenstagen einsatzbereit vor. Wir wissen auch von den Tieren, daß gewisse Instinkte erst später, im Laufe der Entwicklung zur *Reife* gelangen. Hierher gehören alle instinktiven Verhaltensweisen, die im Dienste des Geschlechtstriebes bei erreichter Geschlechtsreife stehen: das Suchen des Partners, das Gebaren der Annäherung, des Liebesspieles und der Kopula-

[102] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 1927, S. 47
[103] W. Stern, a. a. O., S. 48

tion. Und so kommt es auch beim Menschen erst im Laufe seiner Entwicklung zur allmählichen Ausreifung von Instinkthandlungen. Dazu gehören vor allem Spiel und Nachahmung. Aber auch in Spiel und Nachahmung erschöpfen sich die Instinkte des Menschen keineswegs. Wir sprechen ja nicht umsonst von instinktsicheren und instinktlosen Menschen, wobei allgemein der Frau die größere Instinktsicherheit zuerkannt wird. Wir meinen damit die Fähigkeit, ohne lange Überlegung und Erfahrung oder Belehrung in einer durch die innere und äußere Situation gegebenen Szene des Lebens das Richtige zu tun.

Zur Frage der Erklärung des Instinktes. – Wie dieses Verhalten sich innerseelisch abspielt, welche seelischen Vorgänge und Kräfte dabei mitwirken, vermögen wir freilich nicht zu sagen. Und so ist denn der Begriff der Instinkthandlung lediglich ein Leistungsbegriff, d. h. ein Begriff, durch den wir nur den Sachverhalt einer psychisch gesteuerten Lebensleistung umschreiben, ohne über seinen inneren Vollzug etwas auszusagen und ohne ihn verständlich zu machen. Tatsächlich ist eine Erklärung des Instinktes auch gar nicht möglich. Wir sind lediglich auf Hypothesen angewiesen. Hypothetisch gesprochen hat es den Anschein, als ob das beseelte Lebewesen beim instinktiven Verhalten in einem die eigene Individualität umgreifenden Zusammenhang mit einem überindividuellen Organismus stehe, Glied, Teilganzes eines überindividuellen Lebens sei und als solches in seinem Verhalten vom Lebensgeschehen jenes überindividuellen Ganzen ebenso bestimmt werde, wie die Teile eines individuellen Organismus – etwa das Herz, die Lunge usw. bei Tier und Mensch – in ihrer Funktion der Ganzheit und dem Bauplan eben dieses Organismus unterstehen. Die Instinkthandlung wäre dann Zeichen einer Symbiose, die in dem über das individuelle Sein hinausgreifenden Lebensgrund verläuft, und die Tatsache, daß der Mensch an Instinkten ärmer ist als das Tier, würde sich daraus erklären, daß er dank seinem Bewußtsein nicht mehr so in Unmittelbarkeit zum überindividuellen Leben steht wie das Tier.

b) Die Erfahrungshandlung

Nun scheint es, als ob die Natur die Armut des Menschen an Instinkten wieder gutzumachen sucht, indem sie ihm eine Fähigkeit in einem Maße verliehen hat wie sonst keinem anderen Lebewesen: die Fähigkeit, *Erfahrungen* zu machen. Sie ist die Grundlage eines besonderen, von den Instinkthandlungen deutlich abgehobenen Typus des wirkenden Verhaltens, den wir als *mnestisch gesteuerte* oder *Erfahrungshandlung* (erlerntes Verhalten) bezeichnen wollen.

Erfahrungshandlung und Gedächtnis. — Die Erfahrungshandlungen beruhen auf jener Art des Gedächtnisses, der wir seinerzeit den Namen »Erfahrungsgedächtnis« (Mneme) gegeben haben, im Unterschied vom reproduktiven Gedächtnis, durch das Wissen und Kenntnisse im pädagogischen Sinne des Lernens erworben werden. Von Erfahrungsgedächtnis sprechen wir überall dort, wo frühere Erlebnisse sich zu unserer Geschichte verdichtet haben und aus der Vergangenheit heraus in das wirkende Verhalten des je gegenwärtigen Augenblicks hineinwirken, ohne daß die früheren Erlebnisse in Vorstellungen vergegenwärtigt werden. Die Erlebnisse der Vergangenheit, die in solcher Weise im mnestischen Verhalten wieder wirksam werden, sind solche des Erfolges oder Mißerfolges eines Verhaltens. Es bildet sich auf Grund einer einmaligen oder wiederholten Erfahrung über den positiven oder negativen Erfolg eines Verhaltens auf eine äußere Situation eine *assoziative* Verbindung zwischen dem Bemerken der Situation und einem bestimmten, sie beantwortenden Verhalten heraus, und zwar auf Grund der Bedeutsamkeit, die dieses Verhalten für das Subjekt gewonnen hat. So scheut das einmal gebrannte Kind das Feuer. Es gestalten sich überhaupt auf Grund von Erfahrungen gewisse Verhaltensformen aus, eben diejenigen, die mit der Rede vom mnestisch gesteuerten Verhalten gemeint sind. Was wir *Gewohnheit* nennen, sind solche Erfahrungshandlungen, wenn auch nicht umgekehrt eine Erfahrungshandlung immer als Gewohnheit anzusprechen ist, sondern nur dann, wenn sie auf regelmäßig wiederkehrende Situationen als immer wieder erfolgendes Verhalten auftritt und den Gang unseres äußeren Lebens weithin bestimmt. Es ist eine Fülle von Gewohnheiten, aus denen heraus wir im Laufe des Alltags handeln, angefangen beim Aufstehen, Waschen und Ankleiden bis zum Zubettgehen, auf dem Wege zur Arbeitsstätte, bei der Arbeit selbst, im Verkehr mit anderen wie überhaupt in regelmäßig wiederkehrenden Situationen. Schon beim dreijährigen Kind ist der weitaus größte Teil seiner zweckmäßigen Verhaltensweisen durch Erfahrung erworbener Besitz. Und schon in den ersten Lebensmonaten setzt die Heranbildung mnestisch gesteuerter Verhaltensweisen ein. Der Säugling verhält sich auf Grund von Erfahrungen zur Mutterbrust anders als zur Flasche, er macht Schwierigkeiten, an der Brust zu trinken, sobald er zwischendurch die Erfahrung gemacht hat, daß sich die Flasche mit geringerer Anstrengung trinken läßt.

Die Erfahrungshandlungen bei Mensch und Tier. — Vergleicht man Mensch und Tier, dann zeigt sich, daß das menschliche Verhalten weit mehr auf Erfahrungshandlungen aufgebaut ist als das des Tieres, und zwar in dem Maße, in dem der Mensch an Instinkten ärmer ist als dieses. Es gibt Tiere, deren wirkendes Verhalten aus bloßen Instinkthandlungen besteht. Es sind die Insekten und wirbellosen Tiere. Sie haben in ihren Instinkten im

wesentlichen schon das, was sie zur Lebenserhaltung und zur Anpassung an die Umwelt brauchen. »Auch die höheren Tiere sind Zeit ihres Lebens auf die instinktive Ausstattung angewiesen . . . Der Hauptbestand ihrer Verhaltensweisen sind eben die ererbten Instinkte.«[104] Darüber hinaus zeigen sie jedoch in beträchtlichem Umfang auch Verhaltensweisen, die auf Erfahrung beruhen, wobei Instinkt und Erfahrung sich gegenseitig durchdringen können. »Jeder Angler weiß, daß Fische bestimmte Gewohnheiten besitzen, in Gräben, Teichen und Flüssen an bestimmten Stellen sich ansammeln, zu bestimmten Tageszeiten und unter verschiedenen Wetterbedingungen ihre Nahrungssuche einstellen, daß z. B. in forellenreichen Bächen, wo viel geangelt wird, die Fische mißtrauisch sind usw.«[105] Bei den Tieren spielt vor allem jene Form des mnestischen Verhaltens eine Rolle, die wir als *Dressur* bezeichnen und die für die Domestikation von Bedeutung ist. Dressur ist nichts anderes als die planmäßige Erzeugung mnestisch gesteuerter Verhaltensweisen bei Tieren durch menschliche Einwirkung. Wenn etwa einem Huhn Futterkörner vorgelegt werden in der Weise, daß man die Körner teils in rote, teils in grüne Schalen legt, dabei aber die Körner in den grünen Schalen auf den Boden aufklebt, so daß sie nicht entfernt werden können, so lernt es das Tier allmählich, nur nach den Körnern der roten Schalen zu picken und bei den grünen einen Versuch solcher Art zu unterlassen. Ebenso lassen sich Fische auf bestimmte Futterplätze dressieren. Am meisten der Dressur zugänglich sind die Säugetiere, Pferde, Hunde und Elefanten. Dies hängt offenbar mit der Ausbildung der Großhirnrinde, genauer gesagt, mit der Ausgestaltung ganz bestimmter Gebiete der Großhirnrinde zusammen. Die großhirnlose Motte fliegt immer wieder ins Licht, ohne durch Erfahrung belehrt zu werden. Und wenn nun der Mensch jenes Lebewesen ist, bei dem das Großhirn am vollkommensten ausgebildet ist, so erweist sich gerade darin die Bedeutung, die für ihn die Erfahrung hat. Kein anderes Geschöpf muß in seinem Leben so viel Erfahrungen machen und aus ihnen lernen wie der Mensch, um sich zu den je und je gegebenen Situationen des Lebens im Sinne der Anpassung zweckmäßig verhalten und sein Leben erhalten zu können. Er wäre verloren und würde zugrunde gehen, wenn er nicht lernfähig wäre. So ist der weitaus größte Bestand seiner der Lebensbewältigung und der Verwirklichung seiner Lebensthematik dienenden Verhaltensweisen und Handlungsformen auf Erfahrung aufgebaut.

Zur Erklärung erlernter Verhaltensweisen. — Das erlernte Verhalten ist der Gegenstand umfangreicher Untersuchungen amerikanischer Psycho-

[104] K. Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, 1919, S. 8
[105] F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere, S. 203

logen vor allem behavioristischer Richtung – entsprechend dem Programm des Behaviorismus, der sich selbst als Lehre vom Verhalten definiert, wobei dann der Begriff des Lernens überhaupt auf den Erwerb zweckmäßigen Verhaltens eingeengt wird. Schwerpunkt der amerikanischen Forschungen sind Tierexperimente mit Hilfe sinnvoll getroffener Versuchsanordnungen (das sog. Labyrinth oder Käfige, die nur durch einen vom Versuchstier zu entdeckenden Hebel zu öffnen sind u. a. m.)

Schon im vorigen Jahrhundert wurde das Prinzip des erlernten Verhaltens durch den englischen Assoziationspsychologen Bain als das von »*Versuch und Irrtum*« formuliert. Nun läßt sich nach den klassischen Assoziationsgesetzen die Koppelung von Reizsituation und zweckmäßigem Verhalten lediglich aus deren zufälligem zeitlichem Zusammentreffen erklären. Das Moment erlebter Bedeutsamkeit, das für die Stiftung von Assoziationen erforderlich ist (S. 414), kommt hierbei überhaupt nicht zur Geltung. Erst Thorndike hat dem assoziationstheoretischen Prinzip von Versuch und Irrtum eine psychodynamische Formulierung gegeben, indem er vom »*Gesetz des Effektes*« spricht. Es besagt, daß Verhaltensweisen sich dann dem Erfahrungsgedächtnis einprägen und in gleichen oder ähnlichen Situationen wiederholt werden, wenn sie zum Erfolg einer Triebbefriedigung führen.

Der Neobehaviorist Hull[106] ersetzt den Begriff der Triebbefriedigung durch den der »*Bedürfnisreduktion*« (Reduktion der Bedürfnisspannung), die verschiedene Grade bis zur völligen Löschung des Bedürfnisses haben kann. Der wesentliche Gehalt der sehr differenzierten und komplizierten Theorie Hulls darf wohl darin gesehen werden, daß die Stärke und Nachhaltigkeit einer erworbenen (erlernten) Form zweckmäßigen Verhaltens von mehreren Momenten abhängig ist: von der Größe der Trieb(Bedürfnis-)reduktion, den Wiederholungen des erfolgreichen Verhaltens, durch die eine bereits bestehende Koppelung zwischen Situation und Reaktion gefestigt wird, und von der Zeit zwischen reaktivem Verhalten und Erfolg; je kürzer sie ist, desto mehr prägt sich das erfolgreiche Verhalten ein. – Mit der Anwendung der Begriffe »Bedürfnis« und »Trieb« ist nun allerdings der Boden des strengen und konsequenten Behaviorismus verlassen, da es sich ja hier eindeutig um Erlebnisbegriffe handelt, die nur aus der introspektiven Selbsterfahrung verstanden werden können.

Das gleiche gilt auch für Tolman[107], der seine Lerntheorie wie Hull als behavioristisch verstanden wissen will, im Unterschied von Hull aber das primäre und zentrale Moment beim Erlernen zweckmäßigen Verhaltens nicht in der Koppelung zwischen Situation und zufälliger Bedürfnis redu-

[106] C. L. Hull, Principles of behavior, 1943

[107] E. C. Tolman, Purposive Behaviors in animals and men, 1932

zierender Reaktion sieht, sondern in der Wirksamkeit eines *Zieles*, auf das das Lebewesen – ganz im Sinne einer Antizipation oder einer determinierenden Tendenz – in »Absicht« und »Erwartung« gerichtet ist und durch das bereits das Wahrnehmungsfeld strukturiert wird. »Bei dem Verhalten, das zur Erreichung eines Zieles führen soll, lassen sich die Lebewesen von der Erkenntnis der Bedeutung leiten, welche die jeweils vorhandenen Reize für die Zielfindung besitzen: diese Reize haben eine ›Zeichenbedeutung‹, z. B. als Hindernis oder als Mittel zum Zweck.«[107a] Tolman nimmt also bereits einen »kognitiven« Faktor beim Erwerb von zweckmäßigen Verhaltensformen an, so daß nach seiner Theorie zwischen erlerntem und einsichtigem Verhalten nur ein gradueller und kein prinzipieller Unterschied besteht.

c) Das einsichtige (intelligente) Verhalten

Gleichviel, ob man schon im erlernten Verhalten neben dem auf Zufall angewiesenen Probieren auch ein Moment der Einsicht als wirksam annimmt, wird man doch nicht umhin können, das »*einsichtige*« oder »*intelligente*« Verhalten als einen phylogenetisch und ontogenetisch eigenen und späteren Typus zweckmäßigen Verhaltens anzuerkennen, sofern in ihm das Moment des auf Zufall angewiesenen Probierens hinter der den Erfolg antizipierenden Einsicht zurücktritt.

Tierische Intelligenz. – Wir finden einsichtiges Verhalten in dem eben präzisierten Sinne vor allem bei der obersten Stufe der Tiere, den Anthropoiden, wie die berühmt gewordenen Versuche zeigen, die W. Köhler an Schimpansen auf Teneriffa durchgeführt hat.[108] Köhler brachte etwa einen hungrigen Schimpansen in einen umgitterten Versuchsraum und legte vor das Gitter, außerhalb der Reichweite der Arme, eine Frucht. Jedes Tier phylogenetisch tieferer Entwicklungsstufe würde in einem solchen Fall hinter dem Gitter des Käfigs erregt hin und her laufen, dann wieder sich gegen die Stäbe drängen, beherrscht von dem Drang, in den Besitz der Frucht zu kommen. All dies bliebe erfolglos. Der Schimpanse aber wußte sich zu helfen. Er machte sich aus einem Ast oder einem Stück Draht, den er im Versuchsraum fand, einen Stock zurecht und zog mit dessen Hilfe die Frucht zu sich heran. Köhler hat diese Versuche mannigfach abgewandelt. Er befestigte z. B. an der Decke des Versuchsraumes eine Banane, und zwar

[107a] H. Rohracher, Einführung in die Psychologie, 1958, S. 278

[108] W. Köhler, Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. Abh. der Berl. Akad. der Wissensch., 1917; vgl. zum Folgenden auch K. Bühler, Abriß der geist. Entwicklung des Kindes, 1919

so hoch, daß sie das Tier weder durch Springen noch durch Klettern erreichen konnte. Und auch hier wußte der Schimpanse sich zu helfen. Er schleppte eine Kiste herbei, die er im Versuchsraum fand, ja, er stellte noch eine zweite und dritte Kiste auf die erste und kletterte auf die oberste Fläche, um von hier aus nach der Frucht zu greifen bzw. sie im Sprung zu erhaschen.

Intelligenz als Leistungsbegriff. — In diesen und ähnlichen Versuchen hat man den Beweis für die Intelligenz der Menschenaffen gesehen. Man hat ihr Verhalten als intelligentes Handeln bezeichnet. Nun muß man sich aber darüber im klaren sein, daß der dabei verwandte Begriff der Intelligenz ein reiner *Leistungsbegriff* ist, mit dem kein eindeutiger seelischer Sachverhalt umschrieben wird. Er verweist auf bestimmte Leistungen, die zwar gewisse seelische Vorgänge zur Voraussetzung haben, ohne daß er jedoch über diese Vorgänge etwas Bestimmtes auszusagen den Anspruch erhebt. Der Schimpanse hat die Fähigkeit zu einer bestimmten Leistung bewiesen, nämlich der Leistung, einer ungewohnten Lage gegenüber Mittel und Wege zu finden und sich mit ihrer Hilfe im Sinne seiner Triebziele der Situation anzupassen. Dieses sich Zurechtfinden ging zweifellos über die Einsicht in bestimmte Zusammenhänge, wobei der Begriff der *Einsicht* noch einer Präzisierung bedarf, die später zu geben sein wird. Das Tier hatte Gegenstände seiner Umwelt in ihrer Brauchbarkeit als *Werkzeuge*, als Mittel aufgefaßt und zweckmäßig ausgenutzt. Und eben dies ist etwas Besonderes. Wir sehen zwar, daß sich auch das unintelligente Tier zweckmäßig verhält, und zwar auf Grund seiner Instinkte, die es gebrauchsfertig als Mittel der Anpassung zum Zwecke der Selbsterhaltung von der Natur mitbekommen hat. Aber die Leistung des Instinktes ist eine andere als die der Intelligenz. Er funktioniert, wie gesagt, nur in bestimmten Situationen und Konstellationen der Umwelt. Das intelligente Verhalten ist aber dadurch ausgezeichnet, daß sich das beseelte Lebewesen auch in neuartigen, atypischen Lebenslagen zu helfen weiß auf Grund einer Einsicht in die gegebenen Zusammenhänge, die gerade dem nur vom Instinkt geleiteten Wesen fehlt. Intelligentes Verhalten bewährt sich also immer im *Finden*, *Erfinden* und *Sichzurechtfinden* im Rahmen neuer, ungewohnter Lebenslagen. Von den mnestisch gesteuerten Handlungen unterscheidet sich das intelligente Verhalten dadurch, daß es nicht erst alle möglichen Verhaltensweisen umständlich durchprobieren muß, sondern ohne den langen Weg über Versuch und Irrtum auf das der Situation angepaßte Verhalten kommt.

Menschliche Intelligenz. — Intelligentes Verhalten jener Art, die wir bei Tieren als höchste Leistung kennen, finden wir beim Menschen schon als

Anfangsleistungen seiner Intelligenz im zweiten Lebensjahr.[109] Im ersten Lebensjahr beschränkt sich sein wirkendes Verhalten noch auf Instinkt- und Erfahrungshandlungen. Um die Wende des ersten Lebensjahres aber treten Fälle von einsichtigem Verhalten auf, und zwar in einer Form, die ganz an die Köhlerschen Schimpansen-Versuche erinnern, weshalb K. Bühler geradezu vom »Schimpansenalter« des Kindes spricht. In dieser Zeit macht das Kind seine ersten kleinen Erfindungen, die zwar noch sehr primitiv sind, aber für die Entwicklung einen wichtigen Fortschritt bedeuten, weil sie eben einen neuen Typus zweckmäßigen, der Umwelt angepaßten Verhaltens darstellen, der über die Leistungen von Instinkt- und Erfahrungshandlungen hinausgeht. So verfällt das Kind darauf, einen Erwachsenen am fliegenden Schurzband heranzuziehen, also ein der Hand sich darbietendes Mittel als Werkzeug zu benützen, um die Mutter an sich heranzuholen.[110] Scupin berichtet von seinem elf Monate alten Sohn, der vom Boden hochgehoben werden wollte und zu seiner Mutter die Gebärde des Bittens machte. Als die Mutter nicht darauf einging, erfaßte er ihr Kleid, um sich daran hochzuziehen.[111] K. Bühler hat versucht, einfache Intelligenzleistungen in ähnlicher Weise experimentell auszulösen, wie es Köhler bei seinen Schimpansen getan hat. Sitzt das Kind in seinem Ställchen, und liegt vor ihm außerhalb der Umzäunung ein Stück glattes Wachstuch und auf diesem ein Stück Zwieback, so greift das Kind verständlicherweise nach dem Nahrungsmittel. Bühler komplizierte nun die Situation. Der Zwieback wurde an einem Bindfaden festgemacht und außerhalb der Greifweite des Kindes gelegt, während sich das Ende des Bindfadens noch in diesem Greifbereich befand. Dabei sollte festgestellt werden, ob das Kind von selbst darauf kommt, den Faden als Mittel zu benützen, um den Zwieback heranzuziehen. Im neunten Monat noch streckte das Kind den Arm direkt nach dem Zwieback, ohne den Bindfaden zu beachten. Gegen Ende des ersten Lebensjahres aber wurde die Sache anders. Man konnte jetzt den Bindfaden hinführen, wohin man wollte, z. B. ganz nach links, aber immer noch in der Reichweite des Kindes, während der Zwieback außerhalb des Greifbereiches rechts lag, stets sah sich das Kind nach dem Bindfaden um, erfaßte ihn und zog den Zwieback heran. Bühler hat noch einen weiteren Versuch angestellt. Es wurde ein Elfenbeinring, mit dem das Kind gewöhnlich spielte, über einen etwa fingerlangen, senkrecht auf einer Brettunterlage stehenden Stab gestreift. Das sieben Monate alte Kind verhält sich durchweg so: es reißt und rüttelt an dem Ring, um ihn zum Spielen zu bekommen, kommt aber nicht darauf, ihn abzuheben, also einen *Umweg* zu

[109] Vgl. hierzu W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 1927, S. 65
[110] Ch. Bühler, Kindheit und Jugend, S. 83
[111] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, S. 63

machen. Das geschieht erst etwa in der Mitte des zweiten Jahres, dann allerdings war es auch so, daß das Kind außer dem Ring vom Stabe auch einen Schlüssel vom Nagel und einen Hut vom Stock regelrecht zwar nicht ohne Reibung, aber doch erkennbar zweckvoll abnahm.[112]

Einsichtiges Verhalten und Denken. – Wie weit nun schon bei diesen einfachen Intelligenzhandlungen *noëtische* Akte im Sinne der intellektuellen Verarbeitung mitspielen, läßt sich nicht ausmachen. Es sei noch einmal daran erinnert, daß der Intelligenzbegriff in der Rede vom intelligenten Verhalten lediglich als Leistungsbegriff verstanden werden darf und nicht mehr als ein der Umwelt angepaßtes Verhalten umschreibt, das weder auf Instinkt noch auf einem Probieren nach der Methode von Versuch und Irrtum beruht.

Beim erwachsenen Menschen allerdings wird das intelligente Verhalten in der Regel mit Hilfe der intellektuellen Funktion des Denkens vollzogen. Sein einsichtiges Sich-zurechtfinden in der Welt geschieht mit Hilfe von Begriffen, mit denen er unterscheidet und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ordnet, es geschieht, indem er die Sachverhalte richtig beurteilt, Zusammenhänge erfaßt und folgerichtige Schlüsse zieht. Um aber zu entscheiden, ob das, was wir als Intelligenz im Sinne einer Fähigkeit zu Anpassungsleistungen bezeichnen, in jedem Falle ein Sachverhalt ist, der dem denkenden Erfassen zugehört, ist zu fragen, ob auch hinter den Intelligenzleistungen der Menschenaffen noëtische Akte zu vermuten sind. So viel nun scheint bei dieser Frage sicher zu sein: ganz so, wie wenn wir selbst uns erst einen Plan zurechtlegen und dabei klar erkennen, wie das eine ins andere greift, ganz so, wie wir das Verhältnis von Mittel und Zweck erfassen, wird es beim Schimpansen nicht sein. Dazu fehlen ihm wahrscheinlich die Begriffe und die Urteilsfunktion.[113] Was uns zu dieser Annahme nötigt, ist die Tatsache, daß die Tiere keine Sprache besitzen, Sprechen und Denken aber integrativ ineinander verflochten sind.

Nun bleibt allerdings noch die Frage, was denn tatsächlich hinter den Intelligenzleistungen der Tiere steht. K. Bühler gibt hierauf eine Antwort, die zweifellos vieles für sich hat und das »intelligente« Verhalten der Schimpansen in den Köhlerschen Versuchen aus einem Vorgang der *Gestaltauffassung* verständlich zu machen sucht. Bühler erinnert daran, daß es sich bei den Intelligenzleistungen der Tiere immer darum handelte, in den Besitz der lockenden Frucht zu gelangen. Daß das Tier mit Ästen zweckentsprechend umzugehen weiß, daß es z. B. einen Ast zu sich heranbiegt, um die am Ende hängende Frucht zu erlangen, oder daß es ihn ab-

[112] Vgl. K. Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, S. 49
[113] Vgl. K. Bühler, a. a. O., S. 17

bricht und mit ihm schlägt, das läßt sich aus angeborenen Instinkten und erworbenen Erfahrungen erklären. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß dem Affen das Zusammenvorkommen oder besser gesagt die Gestalteinheit, also das Bedeutsamkeitsganze von Ast und Frucht vertraut ist. Sitzt er nun im Versuchsraum vor dem Gitter, wobei draußen die astlose Frucht und drinnen der fruchtlose Ast liegen, so besteht seine eigentliche Leistung beim intelligenten Verhalten darin, daß er die astlose Frucht und den fruchtlosen Ast im Wiedererkennen zusammenbringt. Der seelische Vorgang, der sich dabei abspielt, wäre also ein solcher der Gestaltauffassung, der seinerseits dynamisch geleitet wird von der aktuellen Triebkonstellation, nämlich dem Drang, in den Besitz der Frucht zu gelangen, und der unterstützt wird durch das Erfahrungsgedächtnis.

Abschließend ist also zu sagen, daß das, was wir intelligentes Verhalten nennen — das Finden, Erfinden und sich Zurechtfinden in ungewohnten Lebenslagen —, beim Tier nichts mit dem Vorgang des denkenden Erfassens im Sinne des menschlichen Sprachdenkens zu tun hat. Es mag angehen, beim hochentwickelten Tier etwas anzunehmen, das dem Vorstadium des Denkens, dem noch unformulierten Keim eines wirklichen Gedankens verwandt ist und von K. Bühler als »*Aha-Erlebnis*« bezeichnet wird. Aber dies ist eben immer nur Vorstadium, aber noch keine Realisierung des Denkens, die sich nur im Mittel der Sprache vollziehen kann. Was wir beim Menschenaffen feststellen, ist eine durchaus vorbegriffliche, vorsprachliche praktische Intelligenz, die sich in der Erfindung von Werkzeugen als Mittel zu Zwecken bewährt. Lediglich in diesem sehr reduzierten Sinne ist die Rede von der Einsichtigkeit gewisser tierischer Verhaltensweisen zu verstehen. Erst beim erwachsenen Menschen geschieht das Finden, Erfinden und Sich-zurechtfinden unter Mitwirkung noëtischer Akte. Und nur für den Menschen gilt genau genommen die von W. Stern gegebene Definition, Intelligenz sei »die personale Fähigkeit, sich unter zweckmäßiger Verfügung über Denkmittel auf neue Anforderungen einzustellen . . . Aufgabe der Intelligenz ist es (im Gegensatz zum Gedächtnis), mit neuen Forderungen, die das Leben stellt, fertig zu werden, und zwar dadurch, daß von den vorhandenen Denkmitteln ein zweckmäßiger Gebrauch gemacht wird«.[114] Aber auch hier ist der Begriff der Intelligenz ein reiner Leistungsbegriff.

d) Zweckneutrale Handlungen

Instinkthandlungen, mnestisch gesteuerte und einsichtige Handlungen sind Formen des wirkenden Verhaltens, die im kommunikativen Bezug zwischen dem beseelten Lebewesen und Welt der Anpassung an und der

[114] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 424

Einpassung in die Umwelt im Sinne der Realisierung von Antriebszielen dienen. Sie sind zweckbezogen und zweckangepaßt. Ihnen stehen nun andere Handlungen gegenüber, die im Hinblick auf die horizontale Kommunikation zwischen beseeltem Lebewesen und Umwelt als *zweckneutral* zu bezeichnen sind, weil das, was in ihnen geschieht, keinen Bezug auf Zwecke im Sinne der Anpassung und Einpassung erkennen läßt.
Solche zweckneutralen Handlungen sind die Verwirklichung der in den Gefühlsregungen enthaltenen Antriebsgestalten. Die phänomenologische Erhellung der Gefühlsregungen hatte seinerzeit gezeigt, daß in jeder Gefühlsregung das virtuelle Bild eines Verhaltens zu den die Gefühlsregung auslösenden Inhalten des innerweltlich Bemerkten wirksam ist. So enthält die Wut die Antriebsgestalt des Angriffs, die Freude die des Umfassens, der Schmerz die einer Abwehr, der Ärger die einer Aggression gegen die Umwelt, der Haß die der Vernichtung des Gehaßten, in der Aufregung lebt das virtuelle Bild einer planlosen Bewegungsanarchie.
Alle diese virtuellen Antriebsgestalten können sich aktualisieren und zu Handlungen werden. Der Wütende kann die Umwelt zerstören, der Hassende das Gehaßte vernichten, der freudig Erregte kann die Arme ausbreiten und den anderen umfassen, der von Schmerz Befallene sich winden, der durch Ärger Verbitterte Aggressionen gegen die Umwelt ausführen, der Aufgeregte planlos hin und her rennen und dies und das tun. All das sind Handlungen. Indem wir den griechischen Terminus πρᾶγμα = Handlung, Handeln übernehmen, können wir sie als »*pragmatische Gefühlsäußerungen*« bezeichnen. Daß sie jenseits aller Zweckbezogenheit stehen und keine Lebensleistung im Sinne der Instinkt-, Erfahrungs- und Intelligenzhandlungen darstellen, ist aus den genannten Beispielen einsichtig. Allerdings können in das Ganze gewisser pragmatischer Gefühlsäußerungen auch Instinkthandlungen mit eingehen. So enthält die Furcht die Antriebsgestalt des Zurückweichens, worin man mit Recht die Mitwirkung des Selbstschutzinstinktes vermuten wird. Aber der weitaus größere Teil der pragmatischen Gefühlsäußerungen ist zweckneutral.
Die pragmatischen Gefühlsäußerungen gehören in den großen Bereich dessen, was wir als »*Ausdruck*« bezeichnen. Auf den Tatsachenbereich der Ausdruckserscheinungen kann hier nicht eingegangen werden. Er hat den Platz seiner Erörterung nicht im Rahmen einer allgemeinen Psychologie der Person, da er als umgreifendes und in sich geschlossenes Problem erst in einem besonderen Aspekt, nämlich dem der zwischenmenschlichen Beziehungen, und zwar des zwischenmenschlichen Verstehens in den Blick rückt. Der Begriff des Ausdrucks ist im Grunde eine *sozialpsychologische* Kategorie. Er umfaßt das Insgesamt der Geschehnisse im sinnlichen Erscheinungsbild des Menschen, von denen seine Erlebnisse begleitet sind und die dadurch zum Widerschein seiner inneren Situation und zum Mit-

tel zwischenmenschlichen Verstehens werden. So viel sei jedoch hier angemerkt, daß nicht alle Ausdruckserscheinungen tatsächliche Handlungen vom Typus der pragmatischen Gefühlsäußerungen sind. So etwa nicht das Herabziehen der Mundwinkel im Zustand der Unfrohheit oder die vertikale Falte über der Nasenwurzel beim Zorn oder bei angestrengtem Nachdenken. Und doch haben diese Ausdruckserscheinungen einen immerhin mittelbaren Bezug zur Handlung insofern, als sie – nach einem Worte von L. Klages – *Gleichnisse von Handlungen* darstellen. So ist das Herabziehen der Mundwinkel im Zustande der Unfrohheit das Rudiment einer ursprünglichen, und zwar zweckgebundenen Handlung beim Geschmackserlebnis des Bitteren, bei dem wir unseren Mund einschließlich der Zunge und des Gaumens in eine Konstellation bringen, die geeignet ist, den unangenehmen Geschmacksstoff möglichst wenig mit unserer Geschmacksregion in Berührung zu bringen und ihm den Weg aus dem Munde freizugeben.

B) Die Handlung im Aspekt des seelischen Aufbaus

Die bisher getroffene Gliederung der möglichen Formen des Handelns ergab sich aus der Betrachtung des wirkenden Verhaltens in seinem horizontalen kommunikativen Bezug zur Welt. Dabei gelangten wir zur Unterscheidung von zweckbezogenen Handlungen, dargestellt durch die Entwicklungsreihe von instinktivem, mnestisch gesteuertem (erlerntem) und einsichtigem Verhalten, und von zweckneutralen Handlungen als jenen Verhaltensformen, in denen sich die Antriebsgestalt der Gefühlsregungen realisiert. Nun lassen sich die möglichen Formen des wirkenden Verhaltens aber auch unter dem *vertikalen* Gesichtspunkt des inneren *Aufbaus* und *Ablaufs* betrachten, wobei sich neue Unterscheidungen ergeben.

a) Die antriebsunmittelbaren Handlungen

Versteht man die Handlung als Verwirklichung von Antriebszielen und Verhaltensentwürfen in einer gegebenen Situation, so gliedern sich aus der Fülle möglicher Handlungen zunächst diejenigen als eine besondere Gruppe aus, bei denen der Verhaltensimpuls unmittelbar zur Verwirklichung gelangt. Antrieb und Handlung, Anfang und Ende des seelischen Funktionskreises sind gleichsam *kurz geschlossen*. Zu diesen »antriebsunmittelbaren« Handlungen, wie sie hier genannt werden sollen, gehört alles, was wir gewöhnlich als *Trieb-* oder *Affekthandlung* oder als *impulsives Verhalten* bezeichnen. So stürzt sich das hungrige Tier aus der Unmittelbarkeit seines Antriebes auf ein Stück Fleisch, das in den Umkreis seines Bemerkens tritt. In der gleichen Weise antriebsunmittelbar greift das

Kleinkind nach dem Gegenstand, den es haben will. Diese Beispiele lassen erkennen, daß die antriebsunmittelbaren Handlungen entwicklungsgeschichtlich, und zwar phylogenetisch wie ontogenetisch die ursprünglichen sind. Das Tier bleibt auf dieser Stufe der antriebsunmittelbaren Handlung stehen, während sich der Mensch darüber hinaus entwickelt zu jenen Handlungsformen, die wir als *Willenshandlungen* bezeichnen, ohne daß freilich dieser Typus nun sein ganzes Verhalten beherrscht. Auch der erwachsene Mensch lebt im Ablauf seines Tages noch weitgehend in den Formen des antriebsunmittelbaren Handelns.

Das zeigt sich, wenn man sich die Frage vorlegt, wieweit die unter dem Gesichtspunkt der Lebensleistung bisher unterschiedenen Handlungsformen zum Typus des antriebsunmittelbaren Handelns in Beziehung zu bringen sind. Zweifellos verlaufen Instinkt- und Erfahrungshandlungen antriebsunmittelbar. Dasselbe gilt für die pragmatischen Gefühlsäußerungen. Wenn tatsächlich die in den Gefühlsregungen lebendige Antriebsgestalt verwirklicht wird, so geschieht dies immer in unmittelbarem Anschluß an die Gefühlsregung. Was schließlich die einsichtigen Handlungen betrifft, so sind sie jedenfalls beim erwachsenen Menschen nicht antriebsunmittelbar, sofern zwischen Antrieb und Handlung ein *Hiatus*, eine *Zäsur* geschaltet ist, die von Überlegung und Planung ausgefüllt wird. Komplizierter ist die Frage bei den Tieren. Sicher ist, daß bei ihren Intelligenzhandlungen die Koppelung zwischen Antrieb und wirkendem Verhalten eine gewisse Lockerung erfahren hat. Andrerseits aber ist es gerade für die tierischen Intelligenzhandlungen charakteristisch, daß sie immer nur in Situationen erfolgen, in denen das Tier unter dem Diktat eines aktuellen Triebantriebs steht, etwa – wie in den Köhlerschen Schimpansenversuchen – Hunger hat und in den Besitz der Banane gelangen möchte. Was das Tier vom Menschen unterscheidet, ist dies, daß es nicht vermag, sich von der Aktualität seiner Triebe zu lösen, seine Bedürfnisse im Augenblick ihres unmittelbaren Erlebtwerdens zurückzustellen, die Verwirklichung seiner Antriebsziele gleichsam zu vertagen und auf weite Sicht eine intelligente Handlung zu vollziehen. In diesem Sinne sind also auch die Intelligenzhandlungen der Tiere jedenfalls relativ antriebsunmittelbar; Antrieb und Handlung sind auch hier relativ kurz geschlossen.

b) Die Willenshandlungen

Beim Menschen bildet sich nun im Laufe seiner Entwicklung, beginnend etwa im vierten Lebensjahr, noch eine zweite Form der Handlung heraus, die, auf ihren inneren Aufbau und Ablauf betrachtet, deutlich von der antriebsunmittelbaren Impulshandlung abgehoben ist: die *Willenshandlung*. Um aufzuzeigen, wodurch sie sich von der Impulshandlung unter-

scheidet, ist es notwendig, zunächst den Begriff des Wollens zu präzisieren und eine engere und weitere Bedeutung gegeneinander abzugrenzen.

Der Begriff des Wollens. – Im vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch ist es üblich, den Begriff des Wollens so weit zu fassen, daß er auch die Vorgänge des Strebens umfaßt und so viel bedeutet wie: einen Antrieb erleben bzw. auf das Ziel eines solchen Antriebs gerichtet sein. Man meint in diesem Sprachgebrauch mit der Rede vom Wollen jegliche von einem Antriebserlebnis ausgelöste und determinierte Eigentätigkeit des beseelten Wesens, also alle Antriebserlebnisse, sofern sie ihr Ziel im Verhalten zu verwirklichen suchen. So geschieht es in der Rede vom »Willen zur Macht«, vom »Selbsterhaltungswillen« oder vom »Willen zur Gemeinschaft«. Auch in Schopenhauers Rede von der »Welt als Wille und Vorstellung« wird der Begriff des Willens in diesem erweiterten Sinne gebraucht. Mit dem Begriff des Wollens im engeren psychologisch strengen Sinne ist jedoch jener menschlich-seelische Vorgang gemeint, durch den bestimmt wird, welche Antriebe verwirklicht werden sollen, und der ferner das damit gesetzte Ziel gegen alle Widerstände durchsetzt, die seiner Verwirklichung entgegenstehen.

Zur Phänomenologie des Wollens. – In dieser seiner Funktion ist das Wollen eine *selbständige* und eigenartige Tatsache, die in ihrem Wesen nicht auf andere seelische Vorgänge zurückgeführt, vor allem nicht mit den endothymen Erlebnissen der Antriebe und Gefühle gleichgesetzt werden kann, wie es Wundt, Ziehen und andere Psychologen tun. »Willensvorgänge«, so sagt Wundt, »sind ... tatsächlich immer Affekte ... Nicht darin wird man ... die Natur des Willensvorgangs suchen dürfen, daß man ihn als ein von Gefühl und Affekt spezifisch verschiedenes Geschehen auffaßt. Vielmehr ordnet er sich zunächst ganz und gar unter den Begriff des Affektes. Er erscheint lediglich als eine besondere, durch spezielle Merkmale ausgezeichnete Verlaufsform des letzteren.«[115] So kommt Wundt zu dem Schluß, daß die Existenz eines nicht aus Gefühlen und Affekten bestehenden Wollens eine leere Fiktion der Philosophie sei. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch Bleuler,[116] der im Willen eine Resultante aller in den Affekten liegenden Tendenzen sieht. Auch Ebbinghaus[117] vertritt eine »Gefühlstheorie des Willens«.
Eine solche Gleichsetzung zwischen Wollen und endothymen Vorgängen wird unhaltbar, sobald man sich ernsthaft auf die phänomenologische

[115] W. Wundt, Physiolog. Psychologie, 6. Aufl., Bd. III, S. 223
[116] E. Bleuler, Zschr. f. Psychol., Bd. 69, S. 61
[117] H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, Bd. I, 1911, S. 563

Eigenart einerseits aller Antriebserlebnisse und der mit ihnen gekoppelten Gefühlsregungen, andrerseits der Vorgänge des eigentlichen Wollens besinnt. Alle Antriebserlebnisse und Gefühlsregungen haben ein gemeinsames Merkmal: Sie tauchen auf aus dem für das bewußte Ich nicht mehr kontrollierbaren Bereich eines seelischen Grundes, sie ergreifen, überkommen den Menschen und haben eine ursprüngliche Tendenz, sein Verhalten, seine Lebensführung und Lebensgestaltung zu bestimmen. Wir kennzeichnen dies am besten dadurch, daß wir – in Anlehnung an Klages – sagen, sie haben *pathischen* Charakter (πάσχειν = eine Einwirkung erfahren, im Gegensatz zur freien Tätigkeit). Auch die Stoa gebraucht den Begriff des πάθος zur Kennzeichnung der Antriebserlebnisse. Pathisch sind die endothymen Erlebnisse insofern, als uns eine Stimmung überkommt, wir von den Erregungen der Angst, der Aufregung, der Wut gepackt, von den Gefühlen der Bewunderung, der Ehrfurcht usw. ergriffen werden. Was wir Trieb nennen – etwa in der Rede vom Nahrungstrieb oder Geschlechtstrieb – ist im Grunde nichts anderes als ein Getriebenwerden. Aber auch in den Strebungen sind wir pathisch ergriffen, auch sie werden von uns erlebt als ein Getriebenwerden durch eine Kraft, die durch Lebenswerte, Bedeutungs- und Sinnwerte im endothymen Grund ausgelöst wird und in unser Verhalten, unsere Lebensführung und Lebensgestaltung einströmt. Wir erfahren uns als ergriffen und getrieben von unseren Interessen, von der Liebe, von der Selbstsucht usw.

Von diesem pathischen Charakter der Antriebserlebnisse hebt sich das Wollen phänomenologisch in unzweideutiger Weise ab. Im Wollen erfährt sich der Mensch als bewußtes, einheitliches Ichzentrum nicht pathisch getrieben und gesteuert, sondern als aktiv steuernd; nicht als bewegt, sondern als bewegend, oder, genauer gesagt, als Instanz, die entscheidet, ob und in welcher Richtung eine Bewegung, ein Tun und Verhalten an ihm und durch ihn geschehen soll. »Im Zustand des Wollens« – so sagt Klages – »bin ich . . . nach dem Zeugnis der Selbstbesinnung wirkender Träger des Geschehens, im Zustand des Erlebens« – Klages setzt Erleben als Oberbegriff für alle endothymen Erlebnisse – »erleidender Träger.«[118] Im Wollen erhebt sich, phänomenologisch gesehen, das bewußte Ich wie das Festland einer Insel aus dem bewegten Meer der endothymen Erlebnisse, es wird zum archimedischen Punkt, von dem aus die Verhaltenstendenzen gesteuert bzw. unterbunden werden. Dem pathischen Charakter der Antriebserlebnisse und Gefühle steht also phänomenologisch das Moment der *Souveränität* (Selbstherrlichkeit) und *Autonomie* (Selbstbestimmung) gegenüber, das dem Menschen im Wollen zur Erfahrung kommt. So gesehen ist das Wollen ein seelischer Vorgang eigener und selbständiger Art,

[118] L. Klages, Handschrift und Charakter, 19. und 20. Aufl., S. 14

der nicht auf andere seelische Vorgänge zurückgeführt werden kann. Auch N. Ach kommt auf Grund seiner experimentellen Willensuntersuchungen zu dem Schluß, »daß der Willensakt in seinem unmittelbaren Gegebensein wohl charakterisiert ist und als ein spezifisches Erlebnis angesprochen werden muß«.[119] Dies ist offenbar auch die Meinung Nietzsches. »Wollen« — so heißt es im »Willen zur Macht« — »ist nicht Begehren, Streben, Verlangen. Davon hebt es sich ab durch den Affekt des Kommandos.«[120] Was Nietzsche als Kommando bezeichnet, ist eben jenes aktive Stellungnehmen, das sich im Willensakt vollzieht.

Bei dem geschilderten Verhältnis, in dem der Wille zu den endothymen Antrieben steht, sind seine Aufgabe und Funktion rein formal. »Der Wille selbst ist ein bloß formales Instrument, das von sich aus gar nichts schaffen, sondern nur wählen, hemmen und fördern kann, was ohne ihn da ist.«[121] Der Wille ist »nur eine Weichenstellung« (Lindworsky), eine »einzigartige Steuervorkehrung« (Klages). Die *inhaltliche* Fülle und die *thematische* Besonderheit dessen, was gewollt wird, entstammt den endothymen Antrieben. Diese werden vom Willen nicht geschaffen, sondern nur gelenkt. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb die oben genannten Psychologen das Wollen mit den endothymen Antrieben und Regungen gleichgesetzt haben und weshalb Wundt sagt, die Existenz eines nicht aus Gefühlen und Affekten bestehenden Wollens sei eine leere Fiktion der Philosophie. Aber wenn auch das Wollen seine Inhalte von den endothymen Erlebnissen empfängt, so stellt es doch diesen gegenüber eine selbständige seelische Funktion dar, die darin besteht, daß das bewußte Ich den endothymen Verhaltensantrieben gegenüber Stellung nimmt, Ablehnung und Zustimmung, ein Veto oder ein Fiat ausspricht, und daß es dafür sorgt, daß das gesetzte Ziel zur planvollen Leitlinie des Gesamtverhaltens gemacht, also aus der bloßen Möglichkeit in die Tat überführt und gegen alles, was seiner Verwirklichung entgegensteht, durchgesetzt wird. Das Wollen ist also immer — und damit tritt ein neuer Zug seiner Eigenart zutage — eine Auseinandersetzung mit Widerständen, ein Stellungnehmen des Ich zu ihnen bzw. ihre Überwindung. Das Auftreffen auf Widerstände und das Gerichtetsein gegen sie gehört zum Wesen des Wollens. Dies zeigt sich mit aller Deutlichkeit, wenn wir die Entwicklung des Willens in ihren verschiedenen Phasen verfolgen.

Zur Entwicklung des Wollens. — Wenn gesagt wurde, daß das Wollen ein Icherlebnis einschließt, so tritt das Wollen in der Entwicklung erst dort auf,

[119] N. Ach, Über den Willensakt und das Temperament, 1910, S. 247
[120] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Bd. IX
[121] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1922, S. 361

wo nachweisbar ein solches Icherlebnis vorliegt. Wir wissen, daß beim Säugling noch nicht von einem Ichbewußtsein gesprochen werden kann. Ein solches bildet sich erst allmählich heraus, wenn das Kind die Erfahrung macht, daß es seinen Antrieben nicht ohne weiteres nachgeben darf, daß nicht alle Antriebsziele in Sofortreaktionen ihre Verwirklichung, sondern an der Umwelt Widerstand finden. Der Kreislauf von Antriebserlebnis und wirkendem Verhalten erfährt also eine Störung durch die Schranken der Umwelt. Die Welle des seelischen Geschehens, die im wirkenden Verhalten auf die Welt hin ihren Auslauf sucht, bricht sich an der Umwelt und wird auf das Subjekt zurückgeworfen. Damit ist der erste Anstoß zur Entfaltung des Willens gegeben. Das Ich gelangt zu einer ersten Form seines Erlebtwerdens. Und zwar wird es erlebt als praktisch-individuelles Ich, das seine Antriebsziele im wirkenden Verhalten gegen die Umwelt durchzusetzen sucht. Genetisch gesehen beginnt also die Entwicklung des Willens bei der Begegnung mit *Widerständen* der Umwelt. Auch beim erwachsenen Menschen wird der Wille immer dann auf den Plan gerufen, wenn er etwa bei einer Verrichtung, die bis jetzt glatt abgelaufen ist, eine Störung erlebt, wenn sich ihm ein unerwartetes Hindernis entgegenstellt. Indem nun in der geschilderten Weise beim heranwachsenden Menschen die Welle des im Dienste eines Antriebs stehenden seelischen Geschehens am Widerstand der Außenwelt auf das Subjekt zurückgeworfen und der Wille auf den Plan gerufen wird, wird dieser in seiner hemmenden und lenkenden Funktion zunächst auf den eigenen Körper verwiesen, durch den die Handlungen ausgeführt werden. Der Körper liegt ja auf der Grenze der Innen- und Außenwelt und ist dem Menschen sowohl als Teil der Außenwelt wie auch als Gehäuse seiner Innenwelt gegeben. Unseren Arm etwa oder unsere Hände erleben wir als etwas, das zur Außenwelt gehört, zugleich aber auch als etwas, das bei einer Bewegung in Unmittelbarkeit zu unserem Innen steht. So liegt ein zweiter Abschnitt in der Entwicklung des Willens darin, daß er den Bewegungsapparat, durch den sich das Einzelwesen mit der Umwelt handelnd in Beziehung setzt, so steuert, daß die ausgeführten Bewegungen geeignet sind, das in der Außenwelt erstrebte Ziel zu verwirklichen. Gewisse Handlungen werden unterlassen, andere werden vom Ziel her geformt und gesteuert. Das geschieht etwa beim Einfädeln einer Nadel oder beim Besteigen eines schwierigen Gebirges, wo wir unsere Bewegungen bewußt unter Kontrolle halten müssen, um nicht abzustürzen.

Von der Peripherie des Körpers und seiner Bewegungsorgane, die im äußeren Verhalten eingesetzt werden, erstreckt sich nun in einem weiteren Entwicklungsschritt der Wille hinein in das Gebiet der innerseelischen Vorgänge und entfaltet auch dort seine Wirksamkeit als Instanz des Ichs, die nicht einfach seelisch geschehen läßt, was geschehen will, sondern das

seelische Geschehen zu steuern sucht. Das geschieht zunächst einmal auf dem Gebiet jener seelischen Vorgänge, die — wie die Bewegungen das motorische — so ihrerseits das sensorische Bindeglied zur Außenwelt darstellen: beim sinnlichen Bemerken. Die hemmende und lenkende Funktion des Willens führt hier zu dem, was die Psychologie als *willkürliche Aufmerksamkeit* bezeichnet. Die Aufmerksamkeit als solche ist noch kein Willensphänomen.[122] Dazu wird sie erst dann, wenn wir durch Einschalten der Willensfunktion alle jene sinnlichen Eindrücke abblenden, d. h. nicht zur Kenntnis nehmen, die die Beobachtung dessen stören, was im Blickpunkt eines bestimmten Zieles steht. Auch hier entfaltet sich also der Wille an Störungsstellen im Ablauf der Verwirklichung eines Antriebszieles.

Ebenso wie auf die Wahrnehmungen erstreckt sich der Wille in seiner hemmenden und lenkenden Funktion auch auf die Vorstellungen und das Denken. Wir sprechen dann von *Konzentration*. Überlassen wir uns der Eigentätigkeit unserer Vorstellungen, so entsteht ein buntes Gewoge von Einzelinhalten, die dauernd aus der Tiefe des Unbewußten freisteigend auftauchen oder durch Anregung von außen assoziativ ausgelöst werden. In dem durch den Willen geordneten und gelenkten Vorstellungs- und Denkablauf dagegen vollzieht sich eine Auswahl von Vorstellungen in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel.

Vom gegenständlichen Horizont des Erlebens, den Inhalten des sinnlichen Bemerkens, des vorstellenden Vergegenwärtigens und des denkenden Erfassens erstreckt sich endlich der Wille hinein bis zum Innenbereich der endothymen Vorgänge, der Antriebserlebnisse und Gefühle. Freilich untersteht es nicht mehr der Wirksamkeit des Willens, ob und welche Strebungen und Gefühle wir erleben. Aber der Wille vermag immerhin zu bestimmen, wieweit die Verhaltensantriebe der Strebungen und Gefühle für die Lebensführung und Lebensgestaltung wirksam werden. Der Wille tritt in den Dienst eines bestimmten Antriebszieles, dem er zur Verwirklichung zu verhelfen sucht. Auch hier entfaltet sich der Wille an einer Störungsstelle im Ablauf des seelischen Lebens. Denn die Verwirklichung des von ihm akzeptierten Antriebszieles hat sich gegen alle anderen Antriebsregungen ebenso wie gegen äußere Widerstände durchzusetzen.

Die einfache Willenshandlung. — Jetzt erst, nachdem das Wollen begrifflich präzisiert, seine phänomenologische Eigenart beschrieben und die Stadien seiner Entwicklung aufgezeigt sind, sind wir in der Lage, jene Formen des wirkenden Verhaltens näher zu charakterisieren, die — im Unterschied zu den antriebsunmittelbaren Impulshandlungen — als *Willens-*

[122] Über Aufmerksamkeit vgl. S. 601 f.

handlungen anzusprechen sind. Ihr Spezifikum liegt darin, daß in ihnen ein Antriebserlebnis nicht unmittelbar in Handlungen umgesetzt, sondern in die Regie des Willens genommen und gegen Widerstände durchgesetzt wird.

Das kann in zwei verschiedenen Formen geschehen. Einmal so, daß verschiedene endothyme Antriebe in Konkurrenz miteinander treten und der Wille entscheidet, welcher verwirklicht werden soll. Dies ist der kompliziertere Fall der *Wahlhandlung*, von dem später zu reden sein wird. Es gibt aber auch *einfache Willenshandlungen*, bei denen das Antriebsziel eindeutig und ohne Konkurrenz mit anderen gegeben ist.

Was sich bei einer solchen einfachen Willenshandlung innerseelisch abspielt und sie von der Impulshandlung, dem antriebsunmittelbaren Verhalten unterscheidet, das läßt sich auf vier Merkmale bringen.

Das erste ist die Bewußtmachung und Fixierung des Zieles. Das Strebungsziel wird vorstellend vergegenwärtigt und zu dem gemacht, was man als *Vorsatz*, als *Vornahme* bezeichnet. Freilich ist es keineswegs so, daß das gewählte Ziel in jedem Augenblick des Handlungsvollzuges vorstellungsmäßig gegenwärtig sein muß. Die in der Vornahme, im Vorsatz fixierte Zielvorstellung wirkt auch ohne dauernde Vergegenwärtigung als Einstellung, als determinierende Tendenz. Einmal gesetzt, wird sie zur Leitlinie unseres Verhaltens. Die Untersuchungen Lewins und seiner Schüler haben gezeigt, daß das Ziel für kürzere oder längere Zeit unwirksam werden, die Willenshandlung also eine Unterbrechung erfahren kann, aber immer wieder auftaucht, um schließlich seine Verwirklichung zu finden. Nun wirken allerdings auch Strebungen als determinierende Tendenzen. Das kann jedoch völlig unbewußt, d. h. ohne vorstellende Vergegenwärtigung des Zieles und ohne Vorsatz geschehen. Was in der Willenshandlung hinzukommt, ist eben dies, daß das Ziel irgendeinmal deutlich ins Auge gefaßt, bewußt geworden und zum Vorsatz fixiert ist.

Mit der vorstellenden Vergegenwärtigung und der Fixierung des Antriebszieles allein ist es jedoch noch nicht getan. Das fixierte Ziel erweist sich erst darin als wirklicher Vorsatz, daß es auch tatsächlich verwirklicht wird. Figuriert es lediglich als Vorstellung im Erleben, ohne im Wollen praktiziert zu werden, dann kann das Streben im bloßen Wünschen stecken bleiben. Eine Willenshandlung liegt erst dann vor, wenn vom Willen dem Ziel das Fiat zugesprochen wird, wenn das geschieht, was W. Stern als »*Willensruck*« bezeichnet und worin er den »Zentralpunkt jeder Willenshandlung«[123] sieht. Der Willensruck besteht in einer Sammlung der psychosomatischen Gesamtenergie, die uns als eine gegen Widerstände gerichtete Anspannung zum Bewußtsein kommt.

[123] W. Stern, Allgemeine Psychologie, S. 548

In dieser Konzentration geschieht nun noch ein weiteres, wodurch sich Willenshandlung und Impulshandlung voneinander unterscheiden. Es ist das, was man als *Organisation des Vorgehens* bezeichnen könnte. Sie besteht einerseits in der Planung, d. h. im Überdenken und in der Wahl der Mittel, die geeignet sind, das in der Vornahme fixierte Ziel zu verwirklichen, und andrerseits in der Lenkung der Organe, die an der Durchführung der Handlung beteiligt sind. Wenn wir etwa eine schwierige Felsbesteigung machen, dann setzen wir Fuß vor Fuß, wir prüfen nicht nur, ob der Antritt eines Felsstückes tragen wird, sondern wir organisieren unsere Bewegungen auch so, daß wir mit jedem Schritt noch den nächstfolgenden ermöglichen. Eine solche Lenkung der Bewegungen im Vollzug einer Willenshandlung liegt vor auch beim Einfädeln einer Nadel. Vor allem aber spielt sie eine wichtige Rolle beim Erlernen von körperlichen Fertigkeiten, die dem Menschen nicht angeboren sind, wie Radfahren, Klavierspielen, Maschinenschreiben. Wer zum erstenmal am Klavier sitzt, der muß nicht nur die einzelnen Tasten suchen, sondern auch seine Finger in eine entsprechende Stellung bringen, um etwa einen Akkord richtig anzuschlagen. Ganz anders liegen die Dinge bei der Impulshandlung. Der in ihnen enthaltene Bewegungsentwurf ist immer eine Bewegungsgestalt, die schon das ganze zum Antriebsziel führende Verhalten vorwegnimmt, während sich der Bewegungsentwurf in den Willenshandlungen auf Teilhandlungen erstrecken kann. Dementsprechend kann auch das Ziel der Willenshandlung sich in einzelne Zwischenziele auseinanderlegen.

Neben den bisher genannten Merkmalen — der Fixierung des Antriebszieles in der Vornahme, dem Willensruck und der Organisation des Vorgehens — enthält die einfache Willenshandlung noch ein viertes Moment, das sie von der Impulshandlung unterscheidet. Für die letztere ist es eigentümlich, daß Antrieb und Handlung, Anfang und Ende des seelischen Funktionskreises kurz geschlossen sind. Je weiter nun die Verwirklichung des vorgenommenen Zieles in der Zukunft liegt und je schwieriger sich die Organisation des Vorgehens gestaltet, desto mehr ist schon in der einfachen Willenshandlung die Koppelung zwischen Antrieb und wirkendem Verhalten gelockert. Es schiebt sich in der Willenshandlung zwischen den Antrieb und seine Verwirklichung eine *Zäsur*, die wir als *Hiatus der Bewußtheit* bezeichnen wollen. In eben diesen Hiatus sind Vornahme, Willensruck und Organisation des Vorgehens eingebaut.

Die automatisierten Handlungen. — Nun zeigt allerdings die Erfahrung, daß eine einfache Willenshandlung vom geschilderten Typus sich der Verlaufsform und dem inneren Aufbau der antriebsunmittelbaren Handlung annähern kann, je häufiger sich die im Zuge der Organisation des Vorgehens notwendigen willensgesteuerten Teilhandlungen wiederholen und

damit erlernt und zur Gewohnheit werden. Ursprüngliche Willenshandlungen können sich, so sagt man, *automatisieren*. »Ich muß nicht mehr diese oder jene Bewegung willkürlich wollen, ich muß nicht mehr diese oder jene Teilhandlung am Objekt ausdrücklich intendieren. So wird etwa der geübte Radfahrer nicht nur nicht denken, ich muß jetzt eine Bewegung mit dem linken Arm machen, sondern er wird auch nicht denken, jetzt muß ich die Lenkstange nach links drehen, sondern er wird nur im Bewußtsein haben, jetzt will ich diesem oder jenem Gegenstand ausweichen. Aber auch dieser Gedanke wird unter Umständen auf eine niedere Bewußtseinsstufe absinken.«[124] Wenn also Fixation des Zieles in der Vornahme, Willensruck, Organisation des Vorgehens und Hiatus der Bewußtheit als Merkmale der einfachen Willenshandlung bezeichnet wurden, so ist zu sagen, daß derartige Willenshandlungen auf dem Wege der *Gewohnheit*, der Automatisierung sich dem Typus der antriebsunmittelbaren Impulshandlungen annähern, wobei sich die Teilbewegungen der ursprünglichen Willenshandlung immer mehr zu einem Bewegungstotal, einer ganzheitlichen Bewegungsgestalt und Handlungsform zusammenschließen. Die automatisierten Handlungen stehen also phänomenologisch zwischen den Impulshandlungen und den einfachen Willenshandlungen, genetisch gesehen sind sie Derivate der letzteren. Dabei kommt ihnen eine besondere Bedeutung im Ganzen des Lebenszusammenhangs zu. In der Automatisierung ursprünglich einfacher Willenshandlungen liegt zweifellos eine Ökonomie unseres seelischen Lebens. Unser Bewußtsein wird entlastet, wir sparen seelische Energie und machen sie verfügbar für die Erledigung neuer, ungewohnter Aufgaben und Notwendigkeiten des Lebens, die willensmäßig angegangen werden müssen.

Praktisch gesehen gibt es zwischen den Polen der Impulshandlung und der einfachen Willenshandlung alle möglichen Übergänge, d. h. die Fixierung des Zieles in der Vornahme, der erforderliche Willensruck, die Organisation des Vorgehens und der Hiatus der Bewußtheit können in verschiedenem Grade ausgeprägt sein. Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß in den meisten Willenshandlungen antriebsunmittelbare und automatisierte Handlungen als Teilvorgänge enthalten sind.

Die Wahlhandlung. — Neben den einfachen Willenshandlungen gibt es noch solche komplizierterer Art, bei denen die genannte Lockerung und Zäsur zwischen Antrieb und Verwirklichung besonders pointiert ist: die *Wahlhandlungen*. Zu solchen kommt es dort, wo ein Strebungsziel in Konkurrenz mit anderen tritt und erst nach einer Wahl und Entscheidung zur Fixierung gelangt. Dies ist dann der Fall, wenn uns eine Situation vor

[124] P. Schilder, Med. Psych., 1924, S. 74 f.

die Möglichkeit verschiedener Handlungen stellt und dadurch eine Mannigfaltigkeit möglicher Motive auf den Plan ruft.
Die Wahlhandlung enthält somit immer ein besonderes *Vorstadium*, das durch die Konkurrenz von Motiven ausgezeichnet ist und dies im Unterschied von den einfachen Willenshandlungen, die – wie übrigens auch die Impulshandlungen – aus einem einzigen Motiv kommen.
Abgeschlossen wird dieses Vorstadium durch die Entscheidung für eines der Antriebsziele, die von den Motiven zur Wahl gestellt werden, durch den *Entschluß*, in dem wir uns als Träger möglichen Verhaltens mit einem bestimmten Antriebsziel identifizieren. Diese Entscheidung beruht auf Überlegungen, also auf noëtischen Akten, die die Einsicht in die praktische Durchführbarkeit und die Folgen eines Handelns vermitteln, in seine Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, seinen Wert oder Unwert im Hinblick auf ein zu erstrebendes Ziel der Lebensgestaltung und eine verantwortbare Form der Lebensführung. Solche Überlegungen und der aus ihnen resultierende Entschluß gehören zum inneren Aufbau und Gesamtbild der Wahlhandlung, sie sind mit eingebaut in den Hiatus der Bewußtheit, in die Zäsur zwischen Antrieb und Verhalten.[125]
Mit der Entscheidung erhält nun auch das *Motiv* unseres Handelns eine besondere Profilierung. Auch hierin besteht ein Unterschied zur einfachen Willenshandlung. Weil diese immer aus einem einzigen Motiv kommt, ist es nicht nötig, daß das Motiv deutlich bewußt, d. h. im wissenden Kenntnisnehmen festgestellt wird, weshalb wir gerade dies und nichts anderes wollen. Was in der einfachen Willenshandlung festgestellt wird, ist lediglich das Ziel der Handlung, nicht aber das Motiv, aus dem sie kommt. Anders liegen die Dinge bei der Wahlhandlung. Damit es überhaupt zur Wahl kommt, müssen sich die möglichen Motive des Handelns im Bewußtsein profilieren, vor allem aber dasjenige, dem die Entscheidung zufällt.
Dabei ist freilich das Motiv, das wir in der Entscheidung unserem Handeln zugrunde legen, keineswegs immer auch das tatsächlich wirksame. Wenn wir etwas als Motiv unserer Handlung anerkennen, so können wir uns über die wahren inneren Zusammenhänge täuschen. Motive können sehr häufig vorgeschoben sein, während die Handlung bzw. die ihr vorausgehende Entscheidung tatsächlich aus ganz anderen Antrieben kommt. Wir vollziehen in diesem Fall, ohne es selbst zu wissen, eine Scheinmotivation, eine Scheinbegründung für das, was wir getan haben oder zu tun beabsichtigen. Man bezeichnet solche Umdeutungen als *Rationalisierungen*, die meist auf Verdrängungen (S. 552) beruhen. Da das wahre Motiv nicht ins Bewußtsein eingelassen und anerkannt werden soll, also ver-

[125] Über das Zustandekommen von Entscheidungen orientiert die empirische Untersuchung v. H. Thomae, Der Mensch in der Entscheidung, 1960

drängt wird, sucht man nach rationalen Gründen für sein Tun, um es vor sich selbst und den anderen zu erklären und zu rechtfertigen. Nietzsche hat das Verdienst, gerade solche Scheinmotive und die tatsächlichen unbewußten Motivationszusammenhänge aufgedeckt zu haben, auf welchem Wege ihm dann die moderne Tiefenpsychologie gefolgt ist.
Gleichviel nun, ob die Entscheidung auf einem echten oder auf einem Scheinmotiv beruht – sobald sie gefallen ist, identifizieren wir uns, sofern eine wirkliche Wahlhandlung vorliegt, als Träger möglichen Verhaltens mit dem Ziel und fixieren es in der Vornahme. Im Anschluß daran vollzieht sich dann auch bei der Wahlhandlung all das, was schon für die einfache Willenshandlung als konstitutiv bezeichnet wurde, der Willensruck und die Organisation des Vorgehens.

Zur Frage der Willensfreiheit. – Es erhebt sich nun die Frage, ob der Wille auch schon bei der *Wahl*, der *Entscheidung*, durch die die Konkurrenz der Motive zum Abschluß gebracht wird, in Wirksamkeit tritt. Es handelt sich hier um nichts anderes und geringeres als um das Problem der *Willensfreiheit.* Psychologisch liegen die Dinge so: Es bestehen im Hinblick auf den Vorgang der Wahl und Entscheidung für den Willen zwei Möglichkeiten. Die *eine* ist die: die Entscheidung bei der Konkurrenz der Motive im Hinblick auf verschiedene Möglichkeiten des Verhaltens beruht lediglich darauf, daß ein bestimmtes Motiv durch die Überlegung der Folgen der zur Wahl stehenden Verhaltensmöglichkeiten, ihrer Zweckmäßigkeit und Vertretbarkeit in solchem Maße gestärkt wird, daß es sich gegen andere durchsetzt. In diesem Falle hat der Wille dann nichts anderes zu tun, als dem stärksten Motiv zur Verwirklichung zu verhelfen. Er hat lediglich eine ausführende, organisierende Funktion, er ist, im Hinblick auf die Entscheidung, unfrei, da diese durch die Antriebserlebnisse selbst getroffen wird. Die *andere* Möglichkeit aber ist die: der Wille entscheidet gleichsam als oberster Richter über die konkurrierenden Motive und gibt dem einen vor dem anderen den Vorzug. Er legt gegen das eine sein Veto ein und spricht dem anderen das Fiat zu, er bestimmt also souverän, in Freiheit, was im wirkenden Verhalten geschieht bzw. geschehen soll.
Es ist bekannt, daß die Entscheidung, ob es sich um den ersten oder den zweiten Fall handelt, in der Geschichte der Philosophie, vor allem der Ethik, den Streit zwischen *Determinismus* und *Indeterminismus* hervorgerufen hat, der auch heute noch nicht abgeschlossen ist. Neuerdings hat man aus den Ergebnissen der modernen Physik den Nachweis der Willensfreiheit abzuleiten versucht. Das entscheidende Argument, das immer gegen die Willensfreiheit vorgebracht wurde, war die Tatsache, daß in der Natur sich kein Geschehen vollzieht, das nicht seine zureichenden Ursachen hat und aus diesen berechenbar ist. Nun hat die moderne Physik

des atomaren Geschehens gezeigt, daß es unmöglich ist, vorauszusehen, in welchem Winkel etwa ein Elektron, das auf einen Widerstand trifft, abgelenkt wird. Daraus zog man den Schluß, daß im atomaren Geschehen das Gesetz der Kausalität durchbrochen ist. Und – so argumentiert man weiter – wenn im mikrophysikalischen Geschehen das Gesetz der Kausalität nicht gilt, dann ist erwiesen, daß akausales Geschehen grundsätzlich, also auch im Psychischen, insonderheit beim Ablauf von Handlungen angenommen werden darf.

Gegen den Versuch, auf diese Weise die Annahme der Willensfreiheit zu stützen, sind zwei Einwände zu machen. Zunächst bleibt es noch völlig unentschieden, ob die Erfahrungen im atomaren Geschehen lediglich auf der Unzulänglichkeit unserer Erkenntnismittel, vor allem der Beobachtungs- und Meßinstrumente beruhen, oder ob sie uns tatsächlich zwingen, ein akausales Geschehen anzunehmen. Zum anderen ist die Analogie zwischen dem Verhalten eines Elektrons und einer Wahlhandlung schief. Eine Wahlhandlung beruht immer auf einem Qualitätserlebnis. Sie ist eingebaut in das gesamte Werterleben des Menschen. Es ist unzulässig, etwas Analoges beim Elektron anzunehmen, da es ja die Physik immer nur mit Quantitäten und nie mit Qualitäten zu tun hat. Es erscheint deshalb wenig aussichtsreich, den Nachweis der Möglichkeit der Willensfreiheit bei den exakten Naturwissenschaften holen zu wollen. Aber auch für das Gegenteil, für die Unfreiheit des Willens, ist die Naturwissenschaft kein Beweis. Auch wenn diese an dem Gesetz durchgehender Kausalität festhalten würde, könnte daraus nicht geschlossen werden, die Willensfreiheit sei undenkbar. Die Argumente, mit denen Kant an die Frage der Willensfreiheit heranging, sind auch heute noch nicht entkräftet. Er hat in der Kritik der »reinen« theoretischen Vernunft zu zeigen versucht, daß die Geschehnisse der Erscheinungswelt nur nach dem Gesetz der Kausalität verstanden werden können. In seiner Ethik dagegen hat er die Möglichkeit der Willensfreiheit als *Postulat der praktischen Vernunft* aufgestellt. Aus beiden Prämissen zieht er den Schluß, daß der Mensch als handelndes Wesen nicht dem mundus sensibilis, der unserer Erfahrung zugänglichen Erscheinungswelt, angehört, sondern einem anderen Bereich, einem mundus intelligibilis, der jenseits der Erscheinungswelt gelegen ist.

Man wird sich auch heute noch diesen Standpunkt zu eigen machen müssen. Denn so viel ist sicher: wenn wir nicht schon die Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten als Sache des Willens annehmen, sondern seine Funktion lediglich auf die Durchführung einer durch die Antriebe selbst gefällten Entscheidung beschränken, wenn wir also annehmen, ein jeder handle notwendig so, wie es ihm von seinen Antrieben zudiktiert wird, dann verliert der Begriff der *Verantwortung* jegliche Berechtigung, und das *Gewissen*, das Träger der Verantwortung ist,

wird zu einer Chimäre, einer Fiktion, die die tatsächlichen Verhältnisse ins Gegenteil verkehrt. Denn das Gewissen ist immer ein Appell an den Willen, sofern er als frei gesetzt wird – ein Appell sowohl vor der Tat als auch nach ihr. Dieser Appell hat nur dann einen Sinn, wenn wir die Möglichkeit haben, sowohl das eine als auch das andere zu tun, wenn also angenommen wird, daß der Wille schon für die Entscheidung verantwortlich ist.

4. ABSCHNITT

DER PERSONELLE OBERBAU

Die Erörterungen über den »Außenbereich« des Erlebens, als welchen wir – in der horizontalen Blickrichtung des seelischen Funktionskreises – Weltinnewerden und Weltorientierung sowie das wirkende Verhalten angesprochen haben, seien damit beendet. Sowohl die Unterscheidung von *Stufen des Weltinnewerdens* und der Weltorientierung – von sinnlichem Bemerken, vorstellendem Vergegenwärtigen und denkendem Erfassen – als auch die Unterscheidung von *Stufen des wirkenden Verhaltens* in der Abhebung von antriebsunmittelbaren, automatisierten und willensgesteuerten Handlungen haben den Blick zurückgelenkt in die *vertikale* Richtung des inneren *Aufbaus*.

1. KAPITEL

DER AUSSENBEREICH DES ERLEBENS UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER SCHICHTUNG

Denken und Wollen als Ichfunktionen. – Vergleicht man nun die oberste Stufe menschlichen Weltinnewerdens und menschlicher Weltorientierung, das *denkende Erfassen* mit der obersten des wirkenden Verhaltens, der *Willenshandlung*, dann zeigen Denken und Wollen eine phänomenologische Gemeinsamkeit, die sich von der Eigenart der endothymen Erlebnisse deutlich abhebt. Diese haben – so wurde schon gesagt – pathischen Charakter. Sie tragen, wie wir in Anlehnung an die Terminologie von Freud hinzufügen können, das Merkmal der *Es-haftigkeit* an sich. In den endothymen Erlebnissen geschieht etwas, vollzieht sich etwas in uns und mit uns. In den Gefühlsregungen sind wir von etwas ergriffen, in den Trieben und Strebungen werden wir von etwas getrieben oder gezogen und gerufen. Strebungen und Gefühlsregungen kommen aus bzw. vollziehen sich in einem seelischen Grund, dessen Gesamtbereich die Grenzen der bewußten Selbstbesinnung überschreitet und sich im Dunkel des weithin unbewußt wirkenden, strömenden Lebens verliert. Im Unterschied hiervon wird nun beim Denken und Wollen das *Ich* als Ausgangspunkt und Initiator der seelischen Vollzüge erlebt. Im *Wollen* erhebt sich das bewußte Ich – so wurde gesagt – wie das Festland einer Insel aus dem bewegten Meer der endothymen Erlebnisse, es wird zum archimedischen Punkt, von dem aus unser Verhalten gelenkt wird. Wir erleben uns im Wollen nicht mehr als pathisch getrieben, sondern als aktiv steuernd; nicht als bewegt, sondern

als bewegend. In ähnlicher Weise wird auch das *Denken* erlebt als aktiver Vollzug des bewußten Ich. Auch in ihm beziehen wir eine feste Position. Denn das Denken hebt uns heraus aus dem fließenden Strom der wechselnden unmittelbaren Eindrücke und setzt uns instand, das Vielerlei überschaubar zu machen, es in mit sich selbst identisch bleibende Dinge sowie in Sachverhalte und Zusammenhänge zu gliedern, mit denen wir zu rechnen haben. Auch im geordneten Denken »erfährt sich das Ich als betonte aktive Instanz des ›ich denke‹«.[1] Auch W. Stern spricht vom »aktiven Charakter des Denkens« und von dem »ganz ursprünglichen Bewußtsein, welches das denkende Ich von seiner Aktivität besitzt«.[2] Dieser »Tatcharakter des Denkens« (Stern) wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß es Fälle gibt, in denen sich die Denkakte »unbewußt« vollziehen und wir uns veranlaßt fühlen zu sagen, »es« denke in uns. So kann es vorkommen, daß wir uns um die Lösung eines Rätsels oder einer mathematischen Aufgabe bemühen, all dies aber erfolglos bleibt und uns dann plötzlich, nachdem wir unsere Bemühungen schon eingestellt haben, die Lösung einfällt. Aber auch in diesem Fall ist das Denken angestoßen und in Gang gebracht durch die Eigentätigkeit des bewußten Ichs. Das Denkkommando geht auch hier vom Ich aus. Und dieses Denkkommando ist es, das die dispositionelle Bereitschaft für den schließlichen Denkablauf schafft. — Es erscheint deshalb zulässig, *Denken* und *Wollen* als *Ichfunktionen* zu bezeichnen.

Der Begriff des personellen Oberbaus. — Der phänomenologischen Gemeinsamkeit von Denken und Wollen, die im Erlebnis einer Tätigkeit des bewußten Ichs gelegen ist und sich vom pathisch-eshaften Charakter der endothymen Erlebnisse deutlich abhebt, entspricht nun auch eine Gemeinsamkeit ihrer Funktion im gefügehaften Ganzen des Erlebens. Die endothymen Erlebnisse bestimmen die Daseinsthematik des beseelten Einzelwesens. Aufgabe des Ichs ist es, unser durch die Daseinsthematik in bestimmte Richtungen gelenktes Verhalten zu steuern. Das geschieht durch den Willen. Um aber diese Aufgaben zu erfüllen, bedarf der Wille der Mitwirkung jener seelischen Vorgänge, die wir unter dem Begriff des denkenden Erfassens zusammengefaßt haben. In ihnen sucht der Mensch die Wirklichkeit des innerweltlich Begegnenden vor sein Bewußtsein zu bringen als überschaubares und der Ordnung zugängliches Gefüge von Sachverhalten und Wesenheiten.

Die endothymen Zustände und Vorgänge werden also im ganzheitlichen Gefüge des seelischen Lebens überbaut von den Vollzügen des Denkens und Wollens. Sache des Denkens ist es, die Welt im Widerschein der endo-

[1] H. Kunz, Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, 1946, Bd. 1, S. 16
[2] W. Stern, Allgemeine Psychologie, 1938, S. 390

thymen Erlebnisse zu gliedern und zu ordnen. Es gibt dem Menschen nicht nur die intellektuelle Einsicht in die Möglichkeiten und Folgen des wirkenden Verhaltens, in seine Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, sondern auch in seinen Wert oder Unwert. Es stellt ihm die Welt, zu der er sich wirkend verhält, gegenüber als einen Horizont nicht nur von Sachverhalten, sondern auch von Sinngehalten, auf die sein Dasein bezogen ist. Vom Willen hängt es ab, ob und wie weit den endothymen Erlebnissen im Hinblick auf die Einsichten des Denkens die Möglichkeit gegeben wird, sich auszuwirken und das Verhalten zu bestimmen.
Diese Tatsachen nehmen wir zum Anlaß, der tieferen Schicht des endothymen Grundes die höhere des *personellen Oberbaus* gegenüberzustellen.[3] Dabei ist die Bestimmung dieses Oberbaus durch die Kennzeichnung »personell« nicht so zu verstehen, als ob das, was wir Person nennen, allein durch Denken und Wollen repräsentiert wäre. Mit der Rede vom personellen Oberbau ist vielmehr die oberste, im Denken und Wollen gegebene Schicht jenes Ganzen gemeint, das wir Person nennen und zu dem außer dem Lebensgrund auch der endothyme Grund mit seinen pathischen Erlebnissen gehört. Aber der Sinn und die Möglichkeiten menschlicher Existenz sind noch keineswegs erfüllt, solange die endothymen Vorgänge und Zustände einfach hingenommen werden, solange sich also der Mensch den Verhaltensantrieben seiner pathischen Erlebnisse rückhaltlos überläßt. Der Mensch hat gerade darin seine Würde, seine Freiheit und Verantwortlichkeit, er erweist sich gerade dadurch als ein personales Wesen, daß er den endothymen Erlebnissen gegenüber Stellung nimmt, die einen hemmt und unterdrückt, andere dagegen zur vollen Auswirkung in seiner Lebensführung kommen läßt. Und eben dies tut er kraft seines Willens und Denkens.

Das personale Selbst. — So sind also personeller Oberbau und endothymer Grund, die *Ichfunktionen* des Denkens und Wollens einerseits und das *eshafte*, in die stationären Gestimmtheiten eingebettete Geschehen der Antriebserlebnisse und der Gefühlsregungen andrerseits im Entwurf der menschlichen Person ganzheitlich aufeinander zugeordnet. Dort, wo diese Zuordnung realisiert wird, wo also die beiden Schichten gegeneinander offen sind und integrativ zusammenwirken, konstituiert sich das, was wir — im Unterschied vom Ich — als das »*personale Selbst*« zu bezeichnen haben. Das Ich ist — jedenfalls innerhalb sehr weiter Grenzen — inhaltlich

[3] Jedenfalls in bezug auf das Wollen spricht auch W. Stern vom »Oberbau des willentlichen Verhaltens« (Allgemeine Psychologie, S. 545), wie überhaupt in seiner Darstellung des seelischen Lebens der Schichtgedanke immer wieder durchleuchtet, ohne daß er jedoch zum leitenden Gesichtspunkt der Gesamtorientierung seiner »personalistischen« Psychologie gemacht wird.

ungebunden: es kann sich das Kommando geben, dieses und jenes zu wollen, dieses und jenes denkend zu verarbeiten. Zum Ich gehört noch nicht die inhaltliche Bestimmtheit dessen, was gewollt und gedacht wird. Das Ich ist insofern eine *formale* Instanz. Inhaltliche Fülle und Bestimmtheit erhält die menschliche Person erst aus der Thematik der endothymen Erlebnisse. Und indem sich diese Thematik mit den Funktionen des Ichs integriert, d. h. indem sich das Denken offenhält gegen das, was endothym

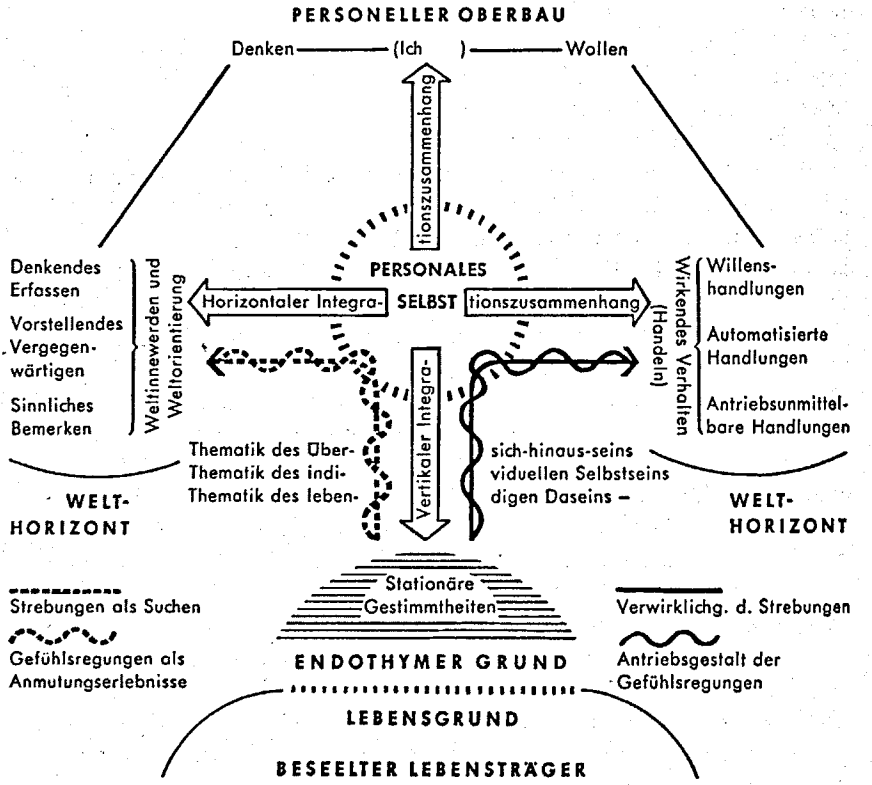

Abb. 13

lebendig ist, und indem zugleich der Wille sich mit ihm auseinandersetzt, konstituiert sich das personale Selbst als die eigentliche *Mitte* der menschlichen Person. Solange der Mensch nur aus den endothymen Regungen lebt, repräsentiert er noch kein personales Selbst. Ebensowenig tut er es, sofern er nur nach abstrakten Regeln des Denkens und dem abstrakten Kommando des Willens lebt. Erst wo beide Schichten gegeneinander offen sind und integrativ zusammenwirken, realisiert sich das personale Selbst.

In dieser Integration zum personalen Selbst vollzieht sich die Auseinandersetzung der Strebungen und Gefühlsregungen, vor allem im Hinblick auf die Gegensätzlichkeit, die besteht zwischen der Thematik des individuellen Selbstseins und der des Über-sich-hinaus-seins, die immer eine Bindung und Verantwortlichkeit einschließt. So werden *Gemüt* und *Gewissen* zu Kernstücken des personalen Selbstes.
In solcher Weise also sind, wie schon gesagt, endothymer Grund und personeller Oberbau im Entwurf der menschlichen Person ganzheitlich aufeinander zugeordnet. Damit ist zugleich gesagt, daß ihre Integration zur Mitte des personalen Selbstes und zur Einheit der Person nicht von vorneherein gegeben, sondern dem einzelnen Menschen recht eigentlich *aufgegeben* ist. Über die möglichen Verschiebungen und Störungen des integrativen Gleichgewichts zwischen den beiden Schichten des endothymen Grundes und des personellen Oberbaus wird später noch zu reden sein.

Funktionskreis des Erlebens und Aufbau der Person. — Nach der grundsätzlichen Gegenüberstellung von endothymem Grund und personellem Oberbau sind wir jetzt in der Lage, das Ganze dessen, was wir als *Person* bezeichnen, in einem Schema zu veranschaulichen, das die beiden Gesichtspunkte unserer Betrachtung, die horizontale des *intramundanen* seelischen Funktionskreises und die vertikale des *intrapersonalen* Aufbaus zur Geltung bringt. (Abb. 13).
Der *Lebensgrund* figuriert als unterste, tragende und noch vorseelische Schicht des Gesamterlebens. Über ihm liegt der *endothyme Grund*, nicht hermetisch abgesperrt, sondern so, daß die Lebensvorgänge in ihn diffundieren können. Aus der Tiefe des endothymen Grundes, eingebettet in die stationären Gestimmtheiten, entfalten sich die Antriebserlebnisse mit ihrer dreifachen Thematik des lebendigen Daseins, des individuellen Selbstseins und des Über-sich-hinaus-seins. Sie entfalten sich als ein fragendes Suchen, das im horizontalen Verlauf des seelischen Funktionskreises auf die Welt gerichtet ist und im Weltinnewerden seine positive oder negative Antwort findet. Das innerweltlich Bemerkte wird, in der Daseinsthematik gespiegelt, durch die Gefühlsregungen zurückgemeldet an die Tiefe des endothymen Grundes. Im letzten Glied des seelischen Funktionskreises, im wirkenden Verhalten, realisieren sich die in den Gefühlsregungen enthaltenen Antriebsgestalten sowie die Tendenzen der Strebungen, die ja auch schon das Weltinnewerden durchtönen und seine Inhalte als Bedeutsamkeitsganze profilieren. Und zwar verwirklichen sich die Antriebsgestalten der Gefühle und die Tendenzen der Strebungen in dem gleichen Ausschnitt der Welt, der im Weltinnewerden zur Gegebenheit kommt. Weltinnewerden und wirkendes Verhalten, die im vorliegenden Schema in einem Winkel von 180° in eine Ebene auseinandergelegt er-

scheinen, verlaufen also tatsächlich ineinander, in derselben horizontalen Richtung.
Zugleich zeigt das, was sich im Dialog mit der Welt, also im horizontalen *intramundanen* Bezug ereignet, *intrapersonal* einen stufenartigen Aufbau. Das denkende Erfassen als entwicklungsgeschichtliche Höchstform des Weltinnewerdens und die Willenshandlung als solche des wirkenden Verhaltens lassen – phänomenologisch, d. h. auf die Eigenart ihres Erlebtwerdens betrachtet – erkennen, daß sie von einer Instanz bestimmt werden, die dem endothymen Grund übergeordnet ist, nämlich dem im Ich zentrierten personellen Oberbau, dessen Funktionen eben Denken und Wollen sind. Was sich im Außenbereich des Erlebens vollzieht, ist also nicht ausschließlich vom endothymen Grund bestimmt, es ist nicht bloß ein Innewerden der Welt im Spiegel der Antriebsthematik und eine unmittelbare Verwirklichung der Antriebe am innerweltlich Bemerkten, sondern jedenfalls im denkenden Erfassen und in den Willenshandlungen von der höheren Schicht des personellen Oberbaues geformt und gesteuert. Die Anteile der beiden Schichten an den Vorgängen und Inhalten im Außenbereich des Erlebens sind es nun, die verschiedene Stufen des Weltinnewerdens und des wirkenden Verhaltens konstituieren.
Dies gilt schon für das sinnliche Bemerken, die Wahrnehmung, innerhalb derer wir die Unterscheidung von *Bildeindruck* und *Sacherfassung* getroffen haben (S. 455 f.). Sofern in der letzteren die denkende Verarbeitung mit am Werke ist, ist auch in sie eine Tätigkeit des personellen Oberbaus mit eingeflochten, während der Bildeindruck ganz in der Ebene des endothymen Grundes bleibt, d. h. von den endothymen Erlebnissen der Triebe und Strebungen sowie der Gefühlsregungen bestimmt und dementsprechend auch rein pathisch erlebt wird. Vom Bildeindruck werden wir ergriffen. Der Bildeindruck ist unmittelbar zur Innerlichkeit des endothymen Grundes, während das sachlich Erfaßte durch eine im Denken gelegene Initiative des Ich in eine akzentuierte Distanz gerückt ist. Ein analoger Unterschied wiederholt sich im Bereich des vorstellenden Vergegenwärtigens, der Erinnerung und der Phantasie.
Sofern Erinnerungsvorstellungen als Einzelvorstellungen auftreten, können sie in hohem Grade *bildnah* sein und damit ganz im Widerschein der endothymen Regungen stehen. Die Allgemeinvorstellungen dagegen haben schon etwas vom *Sachcharakter*, sie sind schon mitbestimmt durch die Eigentätigkeit des Denkens, sie haben also einen eindeutigen Bezug zum personellen Oberbau.
Ähnliches gilt für die Phantasievorstellungen. Diejenigen der Wunsch- und der Furchtphantasie sind die *bildhafte* Vergegenständlichung der Thematik endothymer Regungen und teilen mit diesen den Charakter des pathisch-eshaften Erlebtwerdens. »Im Phantasieren erfährt sich das Ich ...

vergleichsweise als passiver Zuschauer dessen, was ›in‹ ihm, genauer gesagt ›im‹ ihm angehörenden ›Selbst‹ geschieht.«[4] In diesem Sinne spricht H. Kunz von der »Ichferne der Phantasietätigkeit«. Etwas anders liegen die Dinge jedoch bei der planenden Phantasie und der Realphantasie. Auch hier geschieht etwas in der Weise des pathisch-eshaften Erlebens. Zugleich aber wirkt auch noch die im Denken gelegene Initiative des Ichs mit.

Wie bei den Stufen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung, so läßt sich auch bei denen des *wirkenden* Verhaltens ein je verschiedener Anteil der beiden Personschichten aufzeigen. Die antriebsunmittelbaren Handlungen sind ausschließlich endothym bestimmt, sie sind die unmittelbaren Reaktionen der Antriebserlebnisse auf das in deren Widerschein stehende, mit einer Gefühlsvalenz behaftete innerweltlich Bemerkte und haben insofern pathischen Charakter, als sie ein Geschehen darstellen, das noch diesseits der wachen Tätigkeit des Ichs liegt. Sie laufen ab ohne die Mitbeteiligung des personellen Oberbaus, von dem sowohl die einfachen Willenshandlungen als auch die Wahlhandlungen gesteuert werden. Was schließlich die automatisierten Handlungen betrifft, so wurde gesagt, daß sie Derivate ursprünglicher Willenshandlungen sind. Dies bedeutet, daß sie vom personellen Oberbau aus seiner Regie, unter der sie ursprünglich als Willenshandlungen standen, entlassen wurden und ihnen damit die Möglichkeit gegeben ist, sich dem pathisch-eshaften Geschehen der antriebsunmittelbaren Handlungen einzugliedern.

2. KAPITEL

CHARAKTEROLOGIE DES PERSONELLEN OBERBAUS

Bisher wurden die der Schicht des personellen Oberbaus zugehörigen Vollzüge des Denkens und Wollens in allgemeinpsychologischer Fragestellung erörtert, d. h. als aktuelle Geschehnisse menschlichen Erlebens überhaupt und noch abgesehen von ihren individuellen Varianten erörtert. Es war die Rede sowohl von ihrer phänomenologischen Eigenart als auch von ihrer Genese und ihrer Bedeutung für den ganzheitlichen Zusammenhang des Erlebens. Es bleibt nun die Aufgabe, den personellen Oberbau noch nach der *charakterologischen* Seite hin zu beleuchten – in derselben Weise, wie es bei den Erlebnissen des endothymen Grundes geschah. Unsere Darstellung hat ja deutlich zur Geltung gebracht, in welcher Weise die stationären Gestimmtheiten des Lebensgefühls, des Selbstgefühls und des Weltgefühls

[4] H. Kunz, Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Bd. I, S. 16

die individuelle Eigenart eines Menschen bestimmen. Dasselbe hat sich bei den Antriebserlebnissen gezeigt. Die Art der Strebungen, aus denen heraus ein Mensch lebt, macht die individuelle Thematik seines Daseins aus und geht als wesentlicher Zug mit in sein charakterologisches Profil ein. Des weiteren ist es charakterologisch bedeutsam, ob die in einem Menschen wirksamen Strebungen konvergieren oder divergieren, ferner wieweit sie ihre Erfüllung finden und wie ihre Versagungen seelisch verarbeitet werden. Was schließlich die charakterologische Bedeutung der Gefühlsregungen betrifft, so sollte der Begriff des »Erlebnisbereichs« darauf hinweisen, daß die seelische Eigenart eines Menschen wesentlich mitbestimmt wird durch die für ihn möglichen bzw. spezifischen Gefühlsregungen, durch die Tatsache also, wieweit er des Genusses, der Freude, des Ärgers, des Neides, der Hoffnung, der Furcht, des Mitgefühls, der Liebe usw. fähig ist bzw. wieweit er zu solchen Gefühlsregungen neigt. Darüber hinaus wurden vor allem noch die Ansprechbarkeit und die Tiefe des Erlebens als charakterologisch relevante Merkmale aufgezeigt.

Wie die Erlebnisse des endothymen Grundes, so haben auch die Vollzüge des personellen Oberbaus ihre charakterologische Bedeutung. Das individuelle Gepräge des Menschen wird auch durch die Art seines Denkens und seiner Willensbetätigung wesentlich mitbestimmt.

1. DER NOËTISCHE HABITUS

Indem wir für das Denken noch einmal den griechischen Terminus der νόησις in Anspruch nehmen, können wir die individuelle Art des Denkens als den *noëtischen Habitus* eines Menschen bezeichnen. Seine Bestimmung geht zweckmäßig aus von der schon gegebenen Gliederung der Formen des Denkens in Begriff, Urteil und Schluß.

Die Abstraktionsfähigkeit. – Zum noëtischen Habitus eines Menschen gehört zunächst die von Individuum zu Individuum verschiedene Fähigkeit, *Begriffe zu bilden* bzw. geläufige Begriffe *richtig* zu verwenden, genauer gesagt der Grad der Fähigkeit, aus den mannigfaltigen, durch die Vorstellungen repräsentierten Erfahrungsinhalten allgemeine Wesenszüge in Begriffe einzufangen, das Einzelne unter den Gesichtspunkt des Allgemeinen zu stellen und so eine ordnende Überschau über die Wirklichkeit zu gewinnen.

Die Fähigkeit der Abstraktion ist bei den einzelnen Menschen in verschiedenem Grade vorhanden. Es gibt solche, die sich aus der Sphäre des anschaulich Gegebenen nicht zu erheben, das Einzelne nicht unter dem Gesichtspunkt des allgemein Wesentlichen zu sehen vermögen. In hohem Grade zeigt sich entwicklungspsychologisch der Mangel an Abstraktions-

fähigkeit beim Kinde, das etwa das Wort »Stuhl« zunächst nur als Bezeichnung für einen bestimmten Stuhl gebraucht und erst allmählich – eben im Vorgang der Abstraktion – lernt, daß mit dem Begriff Stuhl Wesenszüge gemeint sind, die verschiedenen Gegenständen in vergleichbarer Weise zukommen.

Dem Menschen, der in einen bestehenden Kulturkreis hineingeboren wird, ist die Aufgabe der Abstraktion weitgehend dadurch abgenommen, daß ihm die Umgangssprache eine Fülle geprägter Begriffe zur Verfügung stellt, die er nur aufzugreifen braucht. Aber auch sofern dies der Fall ist, muß immer noch gefragt werden, wieweit einer im Gebrauch von Begriffen sich ihrer Bedeutung klar bewußt, wieweit tatsächlich ein »wissendes« Meinen vorhanden ist. Unter diesem Gesichtspunkt unterscheiden wir das klare vom verschwommenen Denken.

Anschauliches und unanschauliches Denken. – Wenn auch, wie gezeigt, die Begriffe selbständige Gebilde des wissenden Meinens darstellen, für die zwar die Vorstellungen genetisch die Grundlage schaffen, die aber gebraucht werden können, ohne daß sie durch Vorstellungen illustriert werden, so besteht doch die Möglichkeit, beim Denken in höherem oder geringerem Grade Vorstellungen als Mittel der Veranschaulichung heranzuziehen. Je nach dem Grade, in dem diese Möglichkeit ausgenützt wird, sprechen wir von einem *anschaulichen* oder einem *unanschaulichen* Denken. Wer anschaulich-konkret denkt, läßt das, was er wissend meint, aufblitzen an einer konkreten Vorstellung; so, wenn etwa Nietzsche sagt: »Mit Donnern und himmlischen Feuerwerken muß man zu schlaffen und schlafenden Sinnen reden« (Also sprach Zarathustra). Diese Anschaulichkeit des Denkens ist keineswegs als Mangel an Abstraktionsfähigkeit auszulegen. Der konkret Denkende bleibt zwar auf dem Boden der Anschaulichkeit stehen, sucht aber in der Einmaligkeit das herauslösbare Allgemeine zu finden, das Einmalige wird seinem Denken zum Symbol, zur Illustration des Allgemeinen, während der Mensch mangelnder Abstraktionsfähigkeit gar nicht in die Schicht des mit dem allgemeinen Begriff Gemeinten durchzustoßen vermag.

Natürlich ist der Grad der Anschaulichkeit des Denkens auch vom *Gegenstand* her bestimmt, dem sich das Denken zuwendet. Die höhere Mathematik und die Logik sind dank ihrer Eigenart die Domäne des abstrakten, unanschaulichen Denkens. Wenn wir jedoch charakterologisch vom unanschaulichen Denken eines Menschen sprechen, meinen wir damit nicht eigentlich, daß er kraft seiner Begabung fähig ist, abstrakt zu denken, wenn es der Gegenstand verlangt, sondern wir meinen, daß er in seiner noëtischen Einstellung zur Welt dazu neigt, die Wirklichkeit lediglich im Abglanz abstrakter Begriffe gegenwärtig zu haben. Zweifellos liegt in dieser

Neigung eine gewisse Gefahr, den Menschen in seinem Wirklichkeitsbewußtsein dem konkret Einmaligen, seinen Wesensgehalten und Zusammenhängen zu entfremden. So gibt es Menschen, die in solchem Grade in die Sphäre des Abstrakten verstrickt sind, daß sie für das anschaulich und einmalig Gegebene keinen Blick mehr besitzen und die Welt nur durch die Brille blasser Abstraktionen und begrifflicher Schemata sehen. Sie treiben mit diesem Abstraktismus recht eigentlich eine Inzucht der Begriffe, in der sie an der konkreten Wirklichkeit vorbeileben. Sie sind Gefangene im Gehege ihrer eigenen Begriffe. Die Bewertung der Abstraktionsfähigkeit wird deshalb immer als Ideal den Fall festzuhalten haben, bei dem begriffliches Verarbeiten der Wirklichkeit in der Abstraktion den Boden dessen, was die Erfahrung unmittelbar an Fülle und Mannigfaltigkeit aufzeigt, nicht unter den Füßen verliert, bei dem also Wirklichkeitssinn und Abstraktionsfähigkeit in harmonischer Ausgewogenheit stehen.
Entsprechend der logischen Dreigliederung von Begriff, Urteil und Schluß ergeben sich für die Bestimmung des noëtischen Habitus eines Menschen als weitere Gesichtspunkte die Fragen nach seiner *Urteilsfähigkeit* und nach der *Folgerichtigkeit* und *Ordnung* seines Denkens.

Die Urteilsfähigkeit. — Da im Urteil immer ein Sachverhalt als wahr gesetzt wird, verstehen wir unter der *Urteilsfähigkeit* die Möglichkeit und Bereitschaft, Einsicht in gegebene Sachverhalte zu gewinnen. Sie ist charakterologisch niemals allgemein, sondern immer nur im Hinblick auf Gegenstandsgebiete zu bestimmen. Es kann einer in technischen Dingen eine gute Urteilskraft besitzen, während ihm die Einsicht in seelische Sachverhalte und Zusammenhänge fehlt, und umgekehrt. Der Stratege bewährt seine Urteilsfähigkeit auf anderen Gebieten als der Arzt, der Mensch der praktischen Lebensklugheit wieder auf anderen als der wissenschaftliche Forscher. Natürlich ist die Urteilskraft eines Menschen auch im Zusammenhang mit seinen Interessen zu betrachten.

Die Fähigkeit zu folgerichtigem und geordnetem Denken. — Sie entspricht der dritten Vollzugsordnung des Denkens, dem Schließen, durch das in einen Gedankengang Bündigkeit, Zusammenhang, Ordnung und Systematik gebracht werden. Sie hat sich zu bewähren in jedem Gebrauch von Argumenten, in jeder Gedankenentwicklung und Beweisführung. Überall da, wo Gedanken rein assoziativ aneinander gereiht werden, sprunghaft, ohne inneren Zusammenhang wechseln, ohne erkenntlichen Leitgedanken durcheinandergehen oder in falsche Verbindung zueinander gebracht werden, liegen Verstöße gegen die Folgerichtigkeit und die Ordnung des Denkens vor.
Was als Abstraktionsfähigkeit, Urteilskraft, Folgerichtigkeit und Ordnung

des Denkens herausgestellt wurde, hat seine Bedingungen in anlagemäßig gegebenen Fähigkeiten (Denkbegabung), die dem Gesetz der Entwicklung unterworfen und der planmäßigen Ausbildung und Schulung zugänglich sind. Nun können aber Mängel der begrifflichen Klarheit, der Richtigkeit des Urteils sowie der Ordnung und Folgerichtigkeit des Gedankengangs nicht nur begründet sein in einer Unzulänglichkeit der Denkbegabung und einem Mangel an Schulung, sondern auch in gewissen Einflüssen der endothymen Erlebnisse und des Willens auf das Denken.

Endothymes Leben und Denken. — Vor allem sind es die Erregungsformen des Gefühls (Wut, Aufregung, Schreck, Furcht, Angst, Ekstase), durch die der noëtische Horizont des Bewußtseins, in dem wir begriffliche Unterscheidungen, Urteile und Schlüsse vollziehen und so unser Weltbild ordnen, verdunkelt wird und wie hinter einem Nebel verschwindet. Auch die Stimmungen haben zweifellos einen gewissen Einfluß auf die noëtische Verarbeitung der Wirklichkeit. Das depressive Lebensgefühl hat in sich die Tendenz, gegebene Lebenslagen und Sachverhalte ungünstiger zu beurteilen als die heitere Lebensgrundstimmung. Der Mißmut wirkt modifizierend auf die Beurteilung der Mitwelt, und zwar im Sinne der Unsachlichkeit und Ungerechtigkeit. Wieweit der Zustand der Verliebtheit die Urteilsklarheit und -sicherheit zu beeinflussen vermag, wurde schon angedeutet.

Besonders ist auch hervorzuheben, daß Selbstwertgefühl und Geltungsstreben in hohem Maße das Urteil sowohl über andere Menschen als auch über die eigene Person stören können. Menschen des unkritischen, narzistischen und unechten Selbstwertgefühls und des Geltungsstrebens ist es eigentümlich, daß ihnen der zur *Selbstkritik* erforderliche Abstand vom eigenen Selbst und damit die nötige Bewegungsfreiheit und Unbestechlichkeit des Urteils fehlen. Der Mangel an Selbstkritik kann bis zu den gröbsten Selbsttäuschungen führen, als deren bedeutsamste Wurzel sich das Selbstwertstreben vor allem in der abwegigen Form der Geltungssucht erweist. Die Kehrseite mangelnder Selbstkritik, sofern sie ihre Wurzel im Selbstwertgefühl und Selbstwertstreben hat, ist meist eine betonte Sucht, an *anderen* Kritik zu üben. Mit wirklicher Urteilsfähigkeit hat diese Kritiksucht nichts zu tun.

Ebenso wie gehobenes Selbstwertgefühl und Geltungsstreben das Urteil über andere Menschen sowie über die eigene Person trüben können, ergibt sich auch eine Störung des Urteils sowohl über sich wie über andere auf der Grundlage des Minderwertigkeitsgefühls, und zwar dann, wenn es nicht in der Form des Protestes, sondern in derjenigen der *Resignation* verarbeitet wird. Es finden sich hier oft die Züge geradezu krankhafter Selbstbeobachtung und Selbstkritik, in denen sich der Mensch ein sachlich völlig

unzutreffendes Bild der eigenen Person macht und andrerseits auch seine Mitmenschen falsch beurteilt, nämlich überschätzt.
Im übrigen sei zur Beziehung zwischen endothymem Leben und Denken — wenn auch nicht in allen Punkten ohne Vorbehalt — an das erinnert, was Schopenhauer »Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein« gesagt hat.[5] »Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste tun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn« — der Affekt, den Schopenhauer hier meint, ist nicht eigentlich der des Zornes, sondern derjenige der Wut — »läßt uns nicht mehr wissen, was wir tun, noch weniger, was wir sagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig, die fremden Argumente zu erwägen oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen; fast ebenso wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen . . . Die Hoffnung läßt uns, was wir wünschen, die Furcht, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenstand . . . Liebe und Haß verfälschen unser Urtheil gänzlich; an unseren Feinden sehen wir nichts als Fehler, an unseren Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unser Vortheil, welcher Art er auch sei, über unser Urtheil aus: was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwiderläuft, stellt sich uns, im vollen Ernst, als ungerecht und abscheulich oder zweckwidrig und absurd dar . . . So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen.« Aus solchen Beispielen zieht Schopenhauer den Schluß in einem seiner wirkungsvollen Gleichnisse: »Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen« — worunter Schopenhauer bekanntlich das dranghaft Endothyme versteht —, »dessen Erschütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder zugleich aufhebt.«
Das geschilderte Verhältnis der endothymen Zustände und Vorgänge zum Denken wirkt sich nun auch charakterologisch aus, und zwar als der von Mensch zu Mensch verschiedene Grad, in dem das Denken vom Endothymen her zu beeinflussen ist und dann in seiner Klarheit, Sachlichkeit und Folgerichtigkeit getrübt werden kann.

Der Wille im Denken. — Wie die endothymen Erlebnisse, so kann auch der Wille das Denken beeinflussen. Jedes Denken ist eine Arbeit an einem Gegenstande und bedarf als solche einer Willensanspannung, die mit einer

[5] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Teil, Kap. 19, Abs. 5

Anstrengung verbunden ist. Die Bestimmung der noëtischen Eigenart eines Menschen hat deshalb auch die Frage zu stellen, in welchem Grad einer die Mühe der Denkarbeit sowohl in der Abstraktion und der Urteilsbildung als auch in der Gedankenentwicklung und im Gedankenaufbau auf sich zu nehmen bereit ist. Der Mangel an solchem Willenseinsatz im Denken wirkt sich aus einmal in einer geringen Eigentätigkeit des Denkens, der Denkprozeß wird aus Bequemlichkeit überhaupt nicht eingeleitet; wir nennen solche Menschen denkfaul. Zum anderen äußert sich ein Mangel an Willenseinsatz im Denken als geringe Klarheit, Genauigkeit und Folgerichtigkeit. Der Denkprozeß wird zwar eingeleitet, aber nicht mit der nötigen Konzentration und Anstrengungsbereitschaft durchgeführt. Wir sprechen in diesem Falle von mangelnder *Denkdisziplin;* das Denken wird oberflächlich, das Urteil voreilig. Die *Gründlichkeit* des Denkens andrerseits bewährt sich darin, daß kein Begriff gebraucht, kein Urteil ausgesprochen, kein Schluß gezogen wird, ohne daß sie auf ihre Klarheit, Richtigkeit und Begründbarkeit geprüft worden sind.

Die Selbständigkeit des Denkens. — Wenn schon bei der Erörterung der Abstraktionsfähigkeit darauf hingewiesen wurde, daß die Arbeit der Begriffsbildung dem Kulturmenschen dadurch weitgehend abgenommen ist, daß ihm die Mitwelt eine Fülle schon geprägter Begriffe zur Verfügung stellt, die er nur zu übernehmen und sinngemäß anzuwenden braucht, so gilt das gleiche für Urteile, Meinungen und Gedankengänge. Es bedarf deshalb einer gewissen *Selbständigkeit* und *Eigentätigkeit* des Denkens, die übernommenen Denkinhalte auf ihre Richtigkeit und Vertretbarkeit zu prüfen — gemäß jener Forderung, durch die Kant das Wesen der Aufklärung bestimmt: »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!« Wir unterscheiden deshalb sinngemäß Menschen (verhältnismäßig) selbständigen und solche (verhältnismäßig) unselbständigen Denkens. Einen selbständig denkenden Kopf nennen wir den, der nicht nur dazu fähig ist, sondern sich auch darum bemüht, die übernommenen Begriffe, Urteile und Gedankenverbindungen auf ihre Inhalte, ihre Richtigkeit und ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, ihnen also in kritischer Besinnung gegenüber steht und darüber hinaus sich eigene Gedanken macht, zu eigenen Stellungnahmen, Urteilen, Meinungen und Schlüssen kommt, die er zu begründen weiß. Eventuell dringt er in selbständiger Verarbeitung des Erfahrungsstoffes zu neuen Erkenntnissen vor. Sache des selbständigen Denkens ist es auch, sich von *Vorurteilen* freizumachen, die vor allem im menschlichen Zusammenleben, also sozialpsychologisch oft eine sehr fatale Rolle spielen.[6]

[6] Vgl. hierzu Th. M. Newcomb, Sozialpsychologie, deutsche Übers. 1959, S. 512 ff.

Von dem wirklich kritischen, selbständigen Kopf haben wir als eine Scheinform der Selbständigkeit des Denkens die Kritiksucht zu unterscheiden, und zwar bei jenen Menschen, die auf Grund ihres Geltungsstrebens es als Frage ihres Prestiges ansehen, eigene Meinungen nicht eigentlich zu haben und vor sich selbst zu begründen, sondern lediglich zu äußern, alles besser zu wissen und damit eine Überlegenheit im Denken zu erweisen.

Wenn wir dem selbständigen Kopf, dem Menschen der kritischen Besinnung denjenigen des unselbständigen Denkens gegenüberstellen, so haben wir uns darüber klar zu sein, daß diese *Unselbständigkeit* des Denkens drei verschiedene Wurzeln haben kann:

α) Sie kann einmal darauf beruhen, daß die Denkbegabung gerade so weit reicht, daß sie den Menschen instand setzt, fremde Gedanken nachzudenken und sich anzueignen (Auffassungsgabe), aber zu gering ist, um den Menschen zu einem eigenen Urteil, einer eigenen Meinung, einem eigenen Gedankengang zu bringen. Hierher gehören jene rein *rezeptiven* und *reproduktiven* Köpfe, die lediglich auf Grund einer zureichenden Auffassungsgabe, eines guten Gedächtnisses und eines großen Fleißes Lernwissen anhäufen, aber da, wo sie sich vom schulmäßig Erlernten freimachen sollen, wo die Stützen des gedrillten Denkens nicht mehr tragen, hilflos und gedankenarm den Dingen gegenüberstehen, die es denkend zu bewältigen gilt. Sie müssen sich an die übernommenen Denkformen und Denkinhalte klammern und kommen über die Haltung der Schülerhaftigkeit nicht hinaus. Mancher Primus, der in der Schule geglänzt und im Leben versagt hat, gehört hierher. Sein Denken, Urteilen, Kombinieren und Schließen erschöpft sich in der Wiedergabe dessen, was er sich eingeprägt und anderen nachgedacht hat. Gegenüber den ungewohnten neuen Lagen des Lebens jedoch versagt es. Es ist praktisch übrigens nicht immer leicht, die Denkfassade solcher rein reproduktiver und rezeptiver Köpfe zu durchschauen und die tatsächliche Unselbständigkeit des Denkens zu erkennen.

β) Besteht beim rezeptiven und reproduktiven Kopf Unselbständigkeit des Denkens deshalb, weil es nicht zwar an der Bemühung fehlt, sich eigene Begriffe, Urteile usw. zu bilden, sondern an der dazu nötigen Denkfähigkeit, so gibt es andrerseits Menschen, die deshalb geringe Selbständigkeit des Denkens zeigen, weil es ihnen nicht eigentlich an Denkfähigkeit, sondern an *Anstrengungsbereitschaft* im Denken mangelt. Es muß bei ihnen als eine Technik des Es-sich-leicht-machens verstanden werden, wenn sie sich damit begnügen, das nachzudenken, was andere vorgedacht haben, ohne sich eine eigene Meinung zu bilden. Sie überlassen die Anstrengung der Denkarbeit anderen, gehen der Aufgabe, selbst Begriffe, Urteile und Gedankenfolgen zu finden, aus Bequemlichkeit aus dem Wege und segeln unproblematisch, unbeschwert von eigener Fragestellung im Kielwasser der Begriffe, Meinungen und Gedankengänge, die sie vorfinden. So spielt

ihr Denken gern hinüber in die Weise gemeinplätziger Formulierungen und geläufiger Schlagwörter.
γ) Unselbständigkeit des Denkens kann schließlich ihre Wurzeln auch darin haben, daß es dem Menschen an Mut fehlt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Auf Grund einer starken *Autoritätsgläubigkeit* und autoritativen Bindung wagen sie es gar nicht, Begriffe, Urteile und Gedankengänge, die ihnen mit einem gewissen Anspruch auf autoritative Gültigkeit gegenübertreten, auf ihre Richtigkeit und Stichhaltigkeit zu prüfen. Die eigene Denkfähigkeit ist gleichsam in hypnotischem Bann gehalten, fasziniert durch die Autorität, die diese Menschen ihrer Mitwelt zuerkennen. So heißt es bei Stendhal in »Rot und Schwarz« von Frau v. Renal: »Bei ihrem harmlosen Gemüt verstieg sie sich weder dahin, ihren Mann zu kritisieren, noch gar sich einzugestehen, daß er sie langweilte.« Als Autoritäten, die die Selbständigkeit des Denkens unterbinden, können aber nicht nur einzelne Personen (Eltern, Erzieher, Vorgesetzte u. a.) wirken, sondern auch das durch Tradition überkommene Denken oder das Denken der Allgemeinheit.

Richtung des Denkens und Weite des noëtischen Horizontes. — In den bis jetzt genannten Gesichtspunkten der Bestimmung des noëtischen Habitus war vom Denken in der Bedeutung einer allgemeinen Funktion die Rede, die in der erkenntnismäßigen Aneignung der Welt zum Einsatz kommt. Nun bestehen aber charakterologisch Unterschiede nicht nur in den verschiedenen Graden der Denkfähigkeit, des Willenseinsatzes und der Selbständigkeit, mit denen gedacht wird, sondern auch hinsichtlich der *Gegenstandsgebiete*, denen das Denken eines Menschen sich zuwendet. Diese verschiedenen Richtungen des Denkens hängen natürlich in gewissem Grade zusammen mit den Interessen, wenngleich auch nicht jedem Interesse eine entsprechende Denkfähigkeit zur Seite steht. Der eine wendet sein Denken dem Bereich der Natur zu, der andere dem der Geschichte, ein dritter dem der Politik und andere wieder dem der Technik, der Wirklichkeit der Seele usw. Die Frage nach den *Richtungen* des Denkens eines Menschen stellt nun einen besonderen Gesichtspunkt insofern dar, als das Denken einseitig einem Gegenstandsgebiet zugewandt sein kann, ohne sich um die anderen Gebiete zu kümmern. Wir sprechen deshalb von der *Weite* bzw. *Enge* (Beschränktheit) des noëtischen Horizontes und meinen damit die Mannigfaltigkeit und den Umfang der Gegenstandsbereiche, die der Mensch als sein Wissen von den Bereichen der Wirklichkeit, ihren Sachverhalten, Ordnungen und Zusammenhängen in sich aufzunehmen und festzuhalten vermag. Die Weite des noëtischen Horizontes eines Menschen muß wiederum in Beziehung gesetzt werden zur Selbständigkeit und Eigentätigkeit seines Denkens. Denn es gibt eine Weite des noëtischen

Horizontes, die lediglich auf einem guten Gedächtnis beruht und auf der Fähigkeit, fremde Gedanken nachzudenken. Unter diesem Gesichtspunkt muß alles Bildungswissen geprüft werden, das sich ein Mensch angeeignet hat. Denn dieses Bildungswissen ist sehr oft nur ein stückhaftes Nebeneinander verschiedener Wissensinhalte, denen der innere Zusammenhang zu einem geschlossenen und gedanklich durchgegliederten Weltbild fehlt. Die Möglichkeit, daß die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisgebiete sich zu einem einheitlichen noëtischen Weltbild zusammenschließt, ist erst dann gegeben, wenn das Bildungswissen getragen wird von einer Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Denkens, also von der Fähigkeit und Bereitschaft, selbst über die Dinge nachzudenken, eigene Erfahrungen zu machen, eigene Erkenntnisse zu gewinnen und in den vorhandenen Wissensbestand einzuordnen.

Die Beweglichkeit des Denkens. — Die Weite des noëtischen Horizontes, bestimmt durch den Umfang und die Mannigfaltigkeit der Gegenstandsgebiete, die denkend erfaßt werden, steht in einer gewissen Abhängigkeit zu dem, was wir unter der *Beweglichkeit* des Denkens zu verstehen haben. Gemeint ist damit nicht die Schnelligkeit, mit der die Denkprozesse in einem Menschen ablaufen und die in Zusammenhang steht mit einem von Mensch zu Mensch verschiedenen Tempo der seelischen Geschehnisse überhaupt, sondern der Grad der Leichtigkeit, mit der das Denken von einem Gegenstand bzw. Sachverhalt sich einem anderen zuwendet und so entlegene Sachverhalte denkend zu übergreifen und miteinander zu verbinden vermag. Soweit das Denken fundiert ist in Vorstellungen, hängt diese Beweglichkeit des Denkens zusammen mit der Beweglichkeit der Vorstellungen. Es gibt erfahrungsgemäß Menschen, bei denen die einmal ins Bewußtsein getretenen Vorstellungen mit einer gewissen Zähigkeit verharren *(Perseveration)*, dadurch verhindern, daß neue Vorstellungen einströmen und damit dem Vorstellungsleben den Charakter einer gewissen Beharrlichkeit geben, während bei anderen Menschen inhaltlich verschiedene Vorstellungen in raschem Wechsel den Platz auf der Bühne des Gegenstandsbewußtseins tauschen.[7] Und so gibt es auch Menschen, die mit ihrem Denken in einer einmal eingeschlagenen Richtung auf einzelne Gegenstände eine gewisse Unbeweglichkeit zeigen und nicht imstande sind, in raschem Wechsel auch andere Sachverhalte bzw. Gegenstandsgebiete in den Lichtkegel ihres Denkens zu bringen. Es fällt ihnen deshalb schwer, Beziehungen weiter auseinander gelegener Gegenstände und Sachverhalte denkend zu erfassen und sich damit einen Überblick über bestehende Zu-

[7] Vgl. hierzu G. Pfahlers Unterscheidung vom Menschen fester und solchen fließender Gehalte (Pfahler, Vererbung als Schicksal). 1932

sammenhänge zu verschaffen, es fehlt ihnen also, vom Denkgegenstand her gesehen, an *Kombinationsfähigkeit*, vom denkenden Subjekt aus gesehen an Umstellungsfähigkeit, an Wendigkeit in der noëtischen Orientierung. Wenn wir von Schlagfertigkeit und Vigilanz sprechen, meinen wir nichts anderes als eine große Beweglichkeit des Denkens. So besteht etwa die Beweglichkeit des Denkens beim Schachspieler darin, daß er die gegebene Figurenlage in Beziehung zu setzen vermag zu den möglichen eigenen Zügen sowie zu den Gegenzügen des Partners.
Die Beweglichkeit des Denkens haben wir immer in Beziehung zu bringen mit seiner *Gründlichkeit*. Denn zweifellos liegt in der Beweglichkeit des Denkens eine gewisse Verführung zur Oberflächlichkeit; und so finden wir oft hohe Beweglichkeit des Denkens auf Kosten der Gründlichkeit bei jenen Menschen, die mit einer gewissen Geschäftigkeit sich rasch in den verschiedenen Wissensbereichen zurechtfinden und entlegenere Beziehungen zu erfassen wissen, ohne die Mühe gründlichen Nachdenkens und Durchdenkens. Zweifellos enthält der Beruf des Journalisten einerseits eine ziemlich hohe Anforderung an die Beweglichkeit des Denkens, andrerseits aber die Gefahr, zugunsten der Breite auf Eindringlichkeit und Gründlichkeit der gedanklichen Erfassung und Erhellung zu verzichten. Eine solche Gefahr besteht vor allem für jene Menschen, die – getrieben nicht eigentlich von einem Streben nach Erkenntnis, einem wirklichen Interesse, sondern lediglich von intellektueller Neugier – sich mehr um das Aktuelle an den Dingen und Ereignissen als um ihre grundsätzlichen Sachgehalte kümmern. Keineswegs aber muß notwendig Beweglichkeit des Denkens mit mangelnder Gründlichkeit gepaart sein. Es gibt eine Weite des noëtischen Horizontes, die sich gründet auf eine große Beweglichkeit des Denkens, ohne deshalb in oberflächliche Routine zu verfallen.

Intelligenz und Geistigkeit. – Wenn es schließlich üblich ist, den noëtischen Habitus eines Menschen auch durch den Grad seiner »*Intelligenz*« zu kennzeichnen, so ist daran zu erinnern, daß mit Intelligenz genau besehen und von Haus aus gar kein eindeutiger seelischer Sachverhalt umschrieben, sondern lediglich die Fähigkeit zu einer bestimmten *Leistung* gekennzeichnet wird, nämlich die Fähigkeit, in ungewohnten Situationen ohne angeborene Verhaltensformen (Instinkte) sowie ohne langwieriges Versuchen, also ohne Belehrung nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum sich zurechtzufinden. Allein in diesem Sinne kann von einer Intelligenz der Anthropoiden gesprochen werden. Sofern nun dieses Sichzurechtfinden beim Menschen über sein Denken verläuft, ist der Begriff der Intelligenz auch zur Charakteristik seines noëtischen Habitus zulässig. Wenn wir beim Menschen von Intelligenz sprechen, wollen wir damit sagen, daß er sich in bestimmten Sachgebieten und Lebenslagen zurechtfindet auf

Grund einer Einsicht in die sachlichen Strukturen, Gesetze und Zusammenhänge der vorgefundenen Umstände und Dinge. So nennen wir den Sekretär intelligent, der imstande ist, für seinen Chef Briefe so weit zu entwerfen, daß dieser nur noch zu unterschreiben braucht. Wir nennen den Schachspieler intelligent, der die Folgen eines Zuges und die Möglichkeit aller Gegenzüge auf lange Sicht vorausberechnet. Wir nennen den Schüler intelligent, der sich in der Welt der mathematischen Gesetze zurechtfindet, die ihm sein Lehrer klarzumachen versucht. Wir nennen schließlich den Ingenieur intelligent, der eine zweckvolle Einrichtung oder eine Maschine konstruiert. Immer ist Intelligenz ein *Leistungsbegriff*. In diesem Sinne ist auch die Rede von einer allgemeinen Intelligenz zu verstehen, wie sie in *Intelligenzprüfungen* zu erfassen versucht wird. Sie stellt nichts anderes dar als die Fähigkeit des Sichzurechtfindens in dem Lebenskreis, in den jeder Mensch heute hineingestellt ist. Wenn wir ein Verkehrsmittel benutzen, den Fahrplan studieren, die Zeitung lesen, einen Vertrag schließen, eine Steuererklärung abgeben oder uns mit anderen Menschen über eine Sache verständigen, so treten in all diesen Fällen an uns gewisse Anforderungen des Sichzurechtfindens heran.

Da Intelligenz ein Leistungsbegriff ist, haben wir das Recht, neben jener allgemeinen Intelligenz auch von gewissen *Sonderformen*, von mathematischer, technisch-konstruktiver, juristischer, ärztlicher, psychologischer, strategischer, kaufmännischer Intelligenz zu sprechen, und zwar im Hinblick auf die verschiedenen Gegenstandsgebiete, in denen der Mensch sich zurechtzufinden hat.

Von der Intelligenz ist andrerseits die *Geistigkeit* zu unterscheiden. In beiden Fällen wird über das Denken etwas ausgesagt. Wenn wir jedoch von der Geistigkeit eines Menschen sprechen, meinen wir nicht – wie in der Rede von seiner Intelligenz –, daß er sich mit den Mitteln des Denkens zurechtzufinden vermag in der Berechnung und Verfügbarmachung der Welt, sondern daß er bemüht und imstande ist, seinem Dasein in denkender Erhellung einen *Sinnhorizont* zu geben, die Welt als etwas vor sein Bewußtsein zu bringen, von dem her sein Dasein seinen Sinn erhält.

Diesem Unterschied zwischen Intelligenz und Geistigkeit entspricht derjenige zwischen *Scharfsinn* und *Tiefsinn*. Wenn wir von Scharfsinn sprechen, kennzeichnen wir die intellektuell-instrumentale Funktion des Denkens, während der Begriff des Tiefsinns, der Tiefe des Denkens nur anwendbar ist auf seine geistig-idelle Funktion. Er deutet darauf hin, daß ein Mensch bemüht und imstande ist, sein noëtisches Weltbild so zu gestalten, daß die in der Tiefe des Erlebens, in der Unmittelbarkeit der Innerlichkeit erfahrenen Sinngehalte gedanklich aufgehellt und in einen geordneten und überschaubaren Horizont der Wirklichkeit hineingestellt werden.

2. DIE WILLENSARTUNG

Wenn wir uns nun der anderen Seite des personellen Oberbaus, dem *Willen* zuwenden, also die Frage stellen, in welcher Weise die individuelle Eigenart eines Menschen durch die in ihm wirksame bzw. fehlende oder gestörte Ichfunktion des Willens bestimmt wird, und dies seine *Willensartung* nennen, so ergeben sich die hierfür wesentlichen Gesichtspunkte aus dem, was über den inneren Aufbau der Willenshandlung gesagt wurde. Wir haben dabei von der höchsten Form der Willenshandlung, der Wahlhandlung auszugehen, um uns eine möglichst große Vielseitigkeit der Gesichtspunkte zu sichern.

Die Entschlußfähigkeit. — Jede Wahlhandlung enthält als Vorstadium eine Konkurrenz der Motive, die durch den Entschluß beendet wird. So hängt die Willensartung eines Menschen zunächst einmal davon ab, wieweit er imstande ist, sich zu entschließen. Wie wichtig diese Frage nach der *Entschlußfähigkeit* ist, erhellt aus der Tatsache, daß es Menschen gibt, die deshalb nicht zum Handeln kommen, weil es ihnen unmöglich ist, sich zu entscheiden, also zwischen Möglichkeiten der Lebensführung und Lebensgestaltung zu wählen. Sie vermögen sich nicht eindeutige Willensziele zu setzen, es fällt ihnen schwer, den Akt der Wahl von sich aus zum Abschluß zu bringen. Sie neigen deshalb dazu, diesen Akt immer wieder hinauszuschieben. So bleiben sie zuweilen wie Buridans Esel im Schwebezustand der Entschlußlosigkeit stecken. Nicht selten hilft der Entschlußunfähige sich in dieser Verlegenheit dadurch, daß er die Entscheidung von äußeren Dingen abhängig macht: er zählt an den Knöpfen seines Rockes ab, ob er etwas tun oder lassen soll.

Hinzugefügt muß werden, daß derart entschlußunfähige Naturen sich als durchaus konsequent, nachhaltig und anstrengungsbereit in der Zielverfolgung zeigen können, wenn ihnen nur die Schwierigkeit des Entschlusses von anderen Menschen abgenommen wird. Das Wirksamwerden des Willens ist bei ihnen eben lediglich dadurch unterbunden, daß sie von sich aus keine Entscheidung treffen können.

Entschlußunfähigkeit ist, strukturell gesehen, keine charakterologische Primeigenschaft; sie kann vielmehr verschiedene Wurzeln haben.

α) Eine dieser Wurzeln liegt im Bereich der Strebungen. In den Strebungen erfährt der Mensch immer Möglichkeiten bzw. Wünschbarkeiten seines Daseins. Nun fordert aber jeder Entschluß ein *Opfer* an solchen Möglichkeiten.[8] »Die Tat tritt durch die Macht eines entscheidenden Beweggrundes

[8] Dieses Moment des Opfers wird vor allem auch betont bei E. Grassl, Die Willensschwäche, Beiheft 77 Ztschr. f. ang. Psych.

aus der Fülle des Lebens in die Einseitigkeit. Wie sie auch erwogen sein mag, so spricht sie doch nur einen Teil unseres Wesens aus. Möglichkeiten, die in diesem Wesen lagen, werden durch sie vernichtet.«[9] »Am Beginn seines Lebens ist der Mensch mit weitgespannten Möglichkeiten begabt; seine Entwicklung beschränken nur die sehr dehnbaren Grenzen seiner ererbten Anlagen. In jedem Augenblick aber muß er eine Wahl treffen, und jede Wahl verurteilt eine seiner Möglichkeiten zum Tode. Notwendigerweise muß er einen von mehreren Wegen wählen, die ihm als Lebensbahn offenstehen, und muß alle anderen ausschließen. So beraubt er sich natürlich des Anblicks aller jener Gegenden, durch die er auf den anderen Wegen gekommen wäre.«[10] In gesteigerter Bedeutsamkeit erfährt der Mensch diese Wahrheit bei der Entscheidung für einen Beruf. Sie ist ihm – wie jeder Entschluß – um so mehr erschwert, je mehr er sich in der Fülle der Möglichkeiten seines Daseins zu halten sucht und je weniger er bereit ist, der Verwirklichung einer bestimmten Möglichkeit andere zum Opfer zu bringen. Sichentschließen ist in diesem Sinne also immer ein *Verzichten;* es fällt gerade den Menschen schwer, die nicht gewöhnt sind, Verzicht zu leisten, und zwar um so schwerer, je mannigfaltiger ihre Strebungen sind. Sie möchten das eine tun und das andere nicht lassen, und wissen letzten Endes nicht, was sie tun sollen, sondern drehen sich im Kreise der Vorstellungen des Möglichen und Wünschbaren. Sie wollen sich dem Gesetz des Verzichtens entziehen, dem das Dasein des Menschen als eines handelnden und damit zu Entscheidungen gezwungenen Wesens untersteht.

Aus der Tatsache, daß ein Entschluß immer das Aufgeben anderer möglicher Strebungsziele einschließt, wird es verständlich, daß es zu einer Erschwerung der Entscheidung vor allem auch bei Menschen kommt, die im Hinblick auf das innerseelische Verhältnis ihrer Strebungen als disharmonisch bezeichnet wurden. Je mehr die in einem Menschen wirksamen Strebungen in ihrer Richtung auseinander oder gar gegeneinander gehen, also in Konkurrenz oder Widerstreit stehen, desto geringer ist die Aussicht, daß eine von ihnen jenes Übergewicht erhält, das als Motiv für das Tun und Verhalten des Menschen gesetzt wird und zur Entscheidung führt. Goethe stellt in Clavigo einen Menschen dar, der zwischen den Strebungen seines Ehrgeizes und dem Zug seiner Liebe oder besser seines Mitleids mit seiner Geliebten hin und her gerissen und zum willenlosen Werkzeug seines Freundes wird, der ihm zuruft: »Es ist nichts erbärmlicher in der Welt als ein unentschlossener Mensch, der zwischen zwei Empfindungen schwebt, gern beide vereinigen möchte und nicht begreift, daß nichts sie

[9] W. Dilthey, Ges. Schr. VII, S. 206

[10] A. Carrel, Der Mensch – das unbekannte Wesen. Deutsche Übers. o. J., S. 193

vereinigen kann als eben der Zweifel, die Unruhe, die ihn peinigen . . . Entschließe dich, so will ich sagen, du bist ein ganzer Kerl.«

Haben die genannten Fälle der Entschlossenheit bzw. Entschlußerschwerung ihre Wurzeln im Bereich der Strebungen, so gibt es noch zwei andere Formen, deren strukturelle Aufhellung zurückführt in die stationären Gestimmtheiten des Eigenmachtgefühls und des Lebensgefühls.

β) So gibt es eine Entschlußunfähigkeit, die begründet ist in einer Scheu, *Verantwortung* und *Risiko* zu übernehmen. Die meisten Entscheidungen schließen ja ein Risiko ein, sie setzen den Mut zum Wagnis und zur Verantwortung und damit immer auch ein Vertrauen in die eigene Kraft voraus. Jedenfalls sind »alle entscheidenden und wertvollen Handlungen ohne . . . Sicherheit getan worden« (Nietzsche). Wir finden deshalb die Willenshemmung der Entschlußlosigkeit auf Grund einer Scheu vor Risiko und Verantwortung fast immer auch im Kreis der Menschen des geringen *Eigenmachtgefühls*. Den einzelnen Handlungsmotiven, denen in der Willensentscheidung das Fiat zugesprochen werden soll, stehen bei diesen Menschen Vorstellungen gegenüber, die wir als Bedenken über den Ausgang und die möglichen Folgen, als Zweifel und Skrupel über Recht und Unrecht des Tuns kennen. Damit wird schon der Boden untergraben, auf dem allein ein Entschluß wachsen kann, nämlich ein gewisses Maß von Unbedenklichkeit, die sich nicht damit aufhält, nach Sicherheiten des Erfolges bzw. Möglichkeiten des Mißerfolges zu fragen. Nietzsche sagt, der Handelnde sei »immer wissenlos; er vergißt das Meiste, um Eins zu tun... und kennt nur Ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll.« »Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört.«[11] Das Überlegen aller Eventualitäten schwächt die Entschlußkraft und nimmt der Lebensführung die Bestimmtheit und Entschiedenheit:

> »So macht Gewissen Feige aus uns allen;
> der angebor'nen Farbe der Entschließung
> wird des Gedankens Blässe angekränkelt;
> und Unternehmungen voll Mark und Nachdruck,
> durch diese Rücksicht aus der Bahn gelenkt,
> verlieren so der Handlung Namen...« Shakespeare, Hamlet

γ) Schließlich liegen die Wurzeln der Unentschiedenheit und Entschlußhemmung auch im Bereich des *Lebensgefühls*. Auf Grund einer gedrückten, depressiven Lebensgrundstimmung ist das Wollen eines Menschen nicht nur insofern geschwächt, als infolge der allgemeinen Wertverarmung

[11] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, Bd. 2, S. 114

die endothymen Antriebe, die ins Wollen einströmen, geschwächt sind, sondern auch dadurch, daß die depressive Grundstimmung die Vorstellungen der Schattenseiten des Lebens, des möglichen Unglücks, der Aussichtslosigkeit und Zwecklosigkeit aller Initiative aus ihrem Boden hervorsprießen, zu wirksamen Gegenmotiven der an sich schwachen Antriebe werden und den Menschen in die Lethargie der Unentschlossenheit absacken läßt. Die positive Lebensgrundstimmung andrerseits schließt eine günstige Beurteilung der Verhältnisse und des Verlaufs der Dinge ein und erleichtert damit die Willensentscheidung.
Bei Entschlußfähigkeit bzw. Unentschlossenheit spielen sicher von der Natur mitgegebene Anlagen eine Rolle. Ebenso sicher aber ist es, daß Entschlußfähigkeit – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – erworben bzw. anerzogen werden kann. Jedenfalls hat eine Erziehung, die dem Menschen die Verantwortung, die Mühe der Entscheidung und das Risiko des persönlichen Einsatzes abnimmt, erfahrungsgemäß weniger Aussicht, ihn entschlußfähig zu machen, als eine Erziehung, die ihn unter den Zwang stellt, ohne Hilfestellung von außen sich zu entscheiden und Verantwortung zu übernehmen.

Die Selbständigkeit der Zielsetzung. – Von der Entschlußfähigkeit eines Menschen muß die *Selbständigkeit seiner Zielsetzung* unterschieden werden. In ihr bewährt sich gerade das, was wir als Autonomie und Souveränität des Ichs im Wollen erleben. Zwar hängen Entschlußfähigkeit und Selbständigkeit der Zielsetzung als Züge der Willensartung insofern zusammen, als Menschen der mangelnden Entschlußfähigkeit sich oft von anderen ihre Ziele geben lassen, um so aus dem Dilemma der Wahl herauszukommen. Dennoch sind Entschlußfähigkeit und Selbständigkeit der Zielsetzung keineswegs identisch. Bei der Entschlußlosigkeit handelt es sich um die Unfähigkeit, sich zwischen möglichen Zielen zu entscheiden und die Verantwortung sowie das Risiko für diese Entscheidung zu übernehmen; von mangelnder Selbständigkeit der Zielsetzung sprechen wir, sofern einer nur dann zum Einsatz seines Wollens kommt, wenn ihm die Ziele von anderen gegeben werden.
Menschen selbständiger Zielsetzung nennen wir *autonome*, ihren Gegentypus *heteronome* Naturen. Die autonome Haltung erscheint in reinster Ausprägung, gleichsam in absoluter Form dann, wenn sich ein Mensch willensmäßig überhaupt nur einsetzt, sofern er selbst als die Instanz auftritt, von der die Willensziele gesetzt werden. Der autonome Mensch erlebt mit besonderem Akzent jenes Moment im Willensakt, durch das dieser phänomenologisch gekennzeichnet ist: die Selbstbestimmung, Freitätigkeit und Souveränität des Ichs. Entwicklungspsychologisch ist es gerade diese Selbstbestimmung des Ichs in der Zielsetzung, durch die der Mensch

sich als ein willensbegabtes Wesen entdeckt, und zwar in jener Entwicklungsphase zwischen dem dritten und vierten Lebensjahr, die man als die erste Trotzperiode bezeichnet hat. Die Neigung des Kindes, in diesem Alter zu allem »nein« zu sagen, was von ihm verlangt wird, muß verstanden werden als die Entdeckung seiner Fähigkeit zu wollen bzw. im Wollen sich selbst zu bestimmen. Nicht eigentlich um inhaltlich so und nicht anders geartete Ziele geht es dem Kind in der Trotzhaltung, sondern darum, die Selbstherrlichkeit und Selbstbestimmung seines Ichs in der Funktion des Wollens sich und anderen zu beweisen. Freilich ist dieser kindliche Trotz und Widerspruch eine noch sehr unvollkommene Form, die Autonomie des Ichs im Wollen zu erproben. Denn — wie oben gesagt — das Wollen erfüllt erst dann seinen Sinn im Ganzen der Persönlichkeit, wenn es im Dienste einer inhaltlich bestimmten Zielsetzung steht. Trotz und Eigensinn des Kindes stellen somit einen formalen Leerlauf des Willens dar, der sein eigentliches Material noch nicht gefunden hat, aber als Einübung der *Willensfunktion* seine entwicklungspsychologische Bedeutung besitzt. Bleibt die Entwicklung des Willens jedoch auf dieser ersten Stufe stehen, d. h. finden wir auch beim Erwachsenen noch die Haltung des Trotzes und des Eigensinns, so haben wir dies als Infantilismus, als Mangel an Entwicklung der Persönlichkeit zu bewerten. Beim erwachsenen Menschen sind Trotz und Eigensinn dem Reifestadium unangemessene Versuche, die Selbstbestimmung des Ichs sich und anderen zu beweisen. Da in ihnen nichts inhaltlich Bestimmtes gewollt, sondern lediglich die Anerkennung fremder Autoritäten abgelehnt wird, ist es verständlich, daß Trotz und Eigensinn zu unechtem, kompensatorisch aufgepumptem Selbstwertgefühl und zu Geltungssucht charakterologisch affin sind. Im Fall des unechten Selbstwertgefühls und der Geltungssucht kommt es zu Haltungen, die deutlich zeigen, daß einer die Rolle des Gehorchenden einzunehmen nicht geneigt ist, und zwar deshalb nicht, weil er in jedem Akt, in dem er sein Wollen in den Dienst einer Sache oder einer Person stellt, einen Angriff auf seine Selbständigkeit und damit auf seinen Selbstwert sieht. In all diesen Formen individualistischer und eigenbrötlerischer Widerspenstigkeit und Eigenwilligkeit handelt es sich nicht um wirkliche Selbständigkeit der Zielsetzung, sondern um eine Scheinform. Die im Wollen erlebte Souveränität und Autonomie des Ichs wird hier zur Karikatur.

Natürlich hängt auch die wirklich autonome Haltung mit Tatsachen des Selbstgefühls engstens zusammen. Die Menschen positiven Eigenmacht- und Selbstwertgefühls werden mehr dazu neigen, sich selbst Instanz ihrer Zielsetzung zu sein, als die Menschen des geringen Eigenmacht- und Selbstwertgefühls.

Auch zum Machtstreben steht die Selbständigkeit der Zielsetzung in einer gewissen Affinität. Denn die Tendenz des Machtstrebens, die Umwelt und

Mitwelt zu bestimmen, d. h. in Abhängigkeit vom eigenen Ich zu bringen, enthält naturgemäß auch die Tendenz der Selbstbestimmung. Andrerseits aber braucht nicht für jeden Menschen selbständiger Zielsetzung das Machtstreben beherrschende Triebfeder zu sein. Denn Selbständigkeit der Zielsetzung kann durchaus verbunden sein mit der Bereitschaft zur Einordnung, sofern diese auf der Einsicht in Notwendigkeiten überindividueller Wertzusammenhänge beruht.

Was nun das Gegenstück der autonomen Willenshaltung, die *Unselbständigkeit der Zielsetzung* betrifft, so erscheint sie in verschiedenen charakterologischen Zusammenhängen.

α) Sie kann beruhen auf einer *geringen Antriebskraft* der in einem Menschen überhaupt vorhandenen Strebungen. Menschen solcher Art fehlt es an Phantasie der Zielsetzung, am Blick für mögliche Ziele, an Produktivität der Lebensgestaltung. Sie sind darauf angewiesen, wenn sie überhaupt wollen, sich Ziele von anderen geben zu lassen.

β) Zu einem Mangel an Selbständigkeit der Zielsetzung kommt es auch bei Menschen *geringen Eigenmachtgefühls* sowie bei denjenigen, die an der Last von *Minderwertigkeitsgefühlen* zu tragen haben. Es fehlt ihnen nicht eigentlich an möglichen Zielen ihres Wollens, sondern an Mut zu ihren Zielen, also recht eigentlich an Mut, von sich aus etwas zu wollen. Deshalb suchen sie in einem ausgesprochenen Anlehnungsbedürfnis inneren Halt und Sicherheit an autoritativen Instanzen, indem sie sich deren Willen unterordnen und deren Imperative zu ihren eigenen machen. Eine Spielart dieser Haltung ist das subalterne Wesen.

γ) Schließlich kann auch *Entschlußunfähigkeit* zu mangelnder Selbständigkeit der Zielsetzung führen und zwar insofern, als entschlußunfähige Menschen sich – wie schon gesagt – aus der Verlegenheit ihrer Entschlußlosigkeit dadurch zu befreien suchen, daß sie sich der Qual der Entscheidung durch fremde Willensinstanzen entheben lassen. Sie warten darauf, Imperative ihres Wollens von anderen zu erhalten, und sind so der Faszination gerade des rasch entschlossenen, resoluten Menschen suggestiv preisgegeben.

Übrigens können Menschen unselbständiger Zielsetzung – aus welchen Wurzeln diese auch kommen mag – sich sehr wohl willensmäßig engagieren, sich also für die von anderen gegebenen Ziele einsetzen. Ihr Verhalten unterscheidet sich von jenem bedingungslosen Nachgeben gegenüber allen von außen herantretenden Zumutungen, das zu verstehen ist als Technik der Anpassung zur Verfolgung höchst eigener Ziele, wie wir sie nicht selten im Verhalten des Strebers finden.

Der Begriff der »Willenskraft«. – Der Entschluß, der zur Zielsetzung führt, ist das erste Vollzugsstadium der Wahlhandlung. Der Willensakt voll-

endet sich aber erst darin, daß das im Entschluß gesetzte Ziel zur planvollen Leitlinie des Gesamtverhaltens gemacht und gegen alle Zustände und Vorgänge, die seiner Verwirklichung entgegenstehen, durchgeführt, also aus der bloßen Möglichkeit in die Tat umgesetzt wird. Jegliches Wollen ist, wie schon gesagt, eine Auseinandersetzung mit Widerständen. Wo es keine Widerstände zu überwinden gilt, gibt es kein eigentliches Wollen. Dabei ist freilich nicht nur an die Umwelt zu denken. Zu den Widerständen, an denen sich das Wollen entfaltet, gehören auch alle jene seelischen Zustände und Vorgänge, die – in der Innenwelt der Person gelegen – der Verwirklichung des gewählten und gewollten Zieles entgegenstehen.
Besinnt man sich nun auf den inneren Vorgang, in dem solche Widerstände sowohl der äußeren als der inneren Welt angegangen und überwunden werden, so gibt er sich zu erkennen als eine Organisation der psychosomatischen Gesamtenergie, deren Vollzug als Anspannung zum Bewußtsein kommt. Zu dieser Organisation sind die Menschen in verschiedenem Grade fähig. Die vorwissenschaftliche Psychologie pflegt dies dadurch auszudrücken, daß sie dem einen eine große, dem anderen eine geringe »*Willenskraft*« zuerkennt. Der Begriff der Kraft ist nun freilich in diesem Zusammenhang in einem sehr modifizierten Sinne zu verstehen. Kraft im eigentlichen Sinne sind in dem Gesamtvorgang, um den es sich beim willensgesteuerten Verhalten handelt, die verfügbaren leiblichen Energien sowie diejenigen der Antriebserlebnisse. Wenn man von »Willenskraft« spricht, so kann damit lediglich gemeint sein die größere oder geringere Fähigkeit, jene Energien in Richtung auf ein Ziel zu organisieren. Was dabei geschieht, wird am besten veranschaulicht durch das Gleichnis einer Glaslinse, durch die die zerstreuten Strahlen des Sonnenlichtes gesammelt und in erhöhter Brennstärke auf einen Punkt gerichtet werden. Auch diese Linse ist keine Kraft, sondern ein formal wirkender Apparat, durch den Kräfte organisiert werden. Nur durch dieses Gleichnis verstanden, hat die Rede von der »Willenskraft« einen angebbaren Sinn. Sachlich richtiger, aber in seinem Aussagegehalt ärmer wäre es, von der »Willensfähigkeit« zu sprechen oder von der »Verfügbarkeit des Willens« als einer Funktion, durch die die Möglichkeit gegeben ist zu jener Organisation der leiblichen und seelischen Energien, die nötig ist, um das in der Entscheidung gesetzte Ziel gegen Widerstände sowohl der äußeren als der inneren Welt durchzusetzen. Aber zum Einsatz dieser Funktion bedarf es wiederum der Initiative des *Ichs* in Auseinandersetzung mit den Kräften des *Es*. So beantwortete ein etwa dreijähriges Mädchen die Aufforderung, sein Weinen und Schluchzen aus Anlaß eines Mißgeschicks einzustellen, mit der Äußerung: »Ich kann doch nicht, *es* weint doch von selbst.« Eben die Initiative des Ichs als die Bedingung für die Möglichkeit der *Selbstorganisation* ist es, auf die die Rede von der »Willenskraft« hinweisen soll. Nur dort

kann theoretisch »auf einen Begriff realer Willenskraft verzichtet werden..., wo der Wollensakt als Resultante der Motivationskräfte gesehen wird, d. h. also nur dort, wo die phänomenologische Eigenstruktur des Wollensaktes eingeebnet wird zugunsten einer vereinfachenden Modellkonstruktion«.[12]

Charakterologisch unterscheiden sich die Menschen – wie schon erwähnt – hinsichtlich ihrer »Willenskraft«, also hinsichtlich des Grades, in dem sie zu der genannten Selbstorganisation fähig sind. Es gibt Menschen, die nur wenig oder nicht imstande sind, ihre leiblichen und seelischen Kräfte so zu organisieren, daß sie in Richtung auf ein gesetztes Ziel zum Einsatz gegen Widerstände gelangen. Dabei ist durchaus noch nicht gesagt, daß bei Menschen dieser Art die psychosomatische Gesamtenergie gering sei. Es gibt Menschen von geringer psychosomatischer Kraft, die dank ihrer »Willenskraft« weit mehr Erfolg haben in ihrer Zielverfolgung als Menschen mit größerer psychosomatischer Gesamtenergie, denen es jedoch an der Fähigkeit, sich willensmäßig zu organisieren, fehlt.

Was die Genese der individuellen Verfügbarkeit des Willens als einer organisierenden Funktion betrifft, so mag die Anlage eine gewisse Rolle spielen. Sicher aber ist, daß durch *Erziehung* die Verfügbarkeit der Willensfunktion geschult und gestärkt werden kann. Auch hängt sie vom Lebensalter ab. Während das Kleinkind, wie das oben gebrachte Beispiel zeigt, zur willensmäßigen Selbstorganisation noch nicht imstande ist, gilt es allgemein als Zeichen seelischer Reife, über den Willen als organisierende Funktion verfügen zu können.

Einsatzrichtungen des Willens (innere und äußere Willenshaltung). – Da die möglichen Widerstände, die einer Zielverwirklichung entgegenstehen und in deren Überwindung sich der Wille als organisierende Funktion erweist, sowohl in der eigenen Innenwelt als auch in der Umwelt gelegen sein können, hat sich der Wille in zwei Grundrichtungen zu bewähren: in der inneren und in der äußeren Willenshaltung.

α) Unter der *inneren Willenshaltung* eines Menschen verstehen wir den Grad, in dem er seine seelischen Vorgänge und Zustände so zu organisieren vermag, daß sie der Durchführung eines gewählten Zieles nicht hemmend im Wege stehen.

So bewährt sich die Funktion des Willens bei der inneren Willenshaltung vor allem im Bereich der *endothymen Erlebnisse*, und zwar als Macht des bewußten Ichs, zu bestimmen, wieweit die Verhaltenstendenzen der Gefühle, Triebe, Strebungen, Begierden und Leidenschaften für die Lebens-

[12] R. Kirchhoff, Zur Phänomenologie des Wollens. In: Bericht ü. d. 21. Kongreß d. Deutschen Ges. f. Psychologie, 1958, S. 75

führung und Lebensgestaltung wirksam werden. Gemäß dieser Mannigfaltigkeit der endothymen Zustände und Vorgänge, gegen die sich die organisierende Funktion in der inneren Willenshaltung zu richten hat, sind die Möglichkeiten, in denen sie sich bewährt, vielgestaltig. Wenn etwa der Launenhafte seine Stimmungen maßgebend werden läßt für sein Verhalten, obwohl er einsieht, daß dies ein Unrecht darstellt, so ist dies ein Mangel an innerer Willenshaltung. Mangelnde innere Willenshaltung haben wir auch demjenigen vorzuhalten, der gegen bessere Einsicht widerstandslos den Antrieben seiner Begierden nachgibt, seien es die Begierden nach den Genüssen des Gaumens oder der Geschlechtlichkeit oder die Begierden nach den Stimulantien des Lebensgefühls (Alkohol, Nikotin, Morphium u. a.). Eine Frage der inneren Willenshaltung ist auch die Art, wie einer mit unlustvollen leiblichen Gefühlen, mit Hunger, Durst, körperlichem Unbehagen, Schmerz und Müdigkeit fertig wird, d. h. wieweit er den Tendenzen dieser Zustände, sein Verhalten zu bestimmen, nachgibt oder Widerstand zu leisten vermag. Die Beherrschung und Überwindung vor allem des körperlichen Schmerzes ist eine Aufgabe der inneren Willenshaltung, die der Weichliche und Wehleidige nicht zu erfüllen vermag. – Aus der Rolle der inneren Willenshaltung gegenüber den Begierden und den unlustvollen leiblichen Zuständen wird es übrigens verständlich, daß gerade der erzieherische Zwang zum Verzicht auf Genüsse und zum Ertragen körperlicher Strapazen eine wirksame Maßnahme der Willensschulung darstellt und zu jenen positiven Formen der inneren Willenshaltung hinführt, die wir mit den Begriffen *Selbstbeherrschung, Selbstdisziplin, Selbstüberwindung, Selbstzucht, Strenge gegen sich selbst* und *Selbsterziehung* meinen. In der Selbstbeherrschung und Selbstdisziplin zeigt sich der Mensch imstande, sich gegen seine pathischen Erlebnisse zu distanzieren und sie unter die Regie des Willens zu stellen, und zwar ausgerichtet auf ein Vorbild und Ziel der Persönlichkeitsgestaltung. Dies ist es, was die Stoiker ἐγκράτεια nannten, das Sich-in-der-Gewalt-haben, das Herr-sein-über-sich-selbst. Von Menschen dieser Art läßt sich sagen, sie seien *willensmäßig durchorganisiert;* sie haben ein festes Willensgefüge. Die Sprache redet in diesem Falle anschaulich vom »Sich-zusammen-nehmen«, im Gegenfalle vom »Sich-gehen-lassen«. Dem Menschen mangelnder Selbstbeherrschung und Selbstdisziplin fehlt die autonome Selbststeuerung, er ist vergleichbar dem steuer- und ruderlosen Boote, das von den Wellen getrieben wird. Sofern die pathischen Erlebnisse ausgelöst werden durch Anregungen und Einflüsse der Umwelt, äußert sich die fehlende innere Willenshaltung als erhöhte Beeinflußbarkeit und Verführbarkeit; die Lebensführung zeigt das charakteristische Merkmal der Haltlosigkeit und Unbeständigkeit.

Je nach Art der endothymen Erlebnisse, die bei mangelnder innerer Wil-

lenshaltung das Verhalten bestimmen, ergeben sich die verschiedenen Persönlichkeitsformen des Stimmungs-, Affekt-, Trieb- und Gefühlsmenschen, des Menschen der Begierden und der Leidenschaften. Außerdem variiert das Bild mangelhafter innerer Willenshaltung noch nach dem Grad der Antriebe; es hat bald mehr den Charakter der Passivität und Lässigkeit, des Unterlassens und Sichgehenlassens, bald mehr den Charakter des impulsiv unkontrollierten und ungehemmten Tuns. Nicht daß diese Menschen überhaupt Stimmungen, Erregungen, Gefühle, Triebe, Begierden und Leidenschaften haben, ist ihr besonderes Merkmal, sondern daß der Wille diesen endothymen Erlebnissen gegenüber keine organisierende und regulierende Funktion ausübt. Daraus ergibt sich auch, daß der Grad der inneren Willenshaltung niemals angemessen beurteilt werden kann, wenn man nicht auch die Stärke der endothymen Erlebnisse in Betracht zieht. Es ist klar, daß die Leistung der inneren Willenshaltung um so geringer ist, je schwächer die zu organisierenden pathischen Erlebnisse sind. Je größer ihre Stärke ist, desto größer sind die Anforderungen an die innere Willenshaltung.

Die organisierende Funktion des Willens erstreckt sich in der inneren Willenshaltung nicht nur auf die endothymen Erlebnisse, auf Stimmungen, Triebe, Strebungen und Gefühle, sondern auch auf die Vorgänge des Weltinnewerdens und der Weltorientierung, und zwar als Regulierung und Organisation der *Wahrnehmungen, Vorstellungen* und *Gedanken.* Denn auch Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken sind an der Verfolgung eines im Entschluß gesetzten Zieles wesentlich mitbeteiligt. Es war schon davon die Rede, daß die vom Willen geleistete Regulation und Organisation der Wahrnehmungen sich in der *willkürlichen Aufmerksamkeit,* die der Vorstellungen und Gedanken in der *Konzentration* erweist. Wenn also einer sich im Aufmerken auf äußere Vorgänge immer wieder von neuen äußeren Eindrücken ablenken läßt oder wenn er seine Vorstellungen und Gedanken nicht zusammenhalten kann (Zerstreutheit), so ist dies eine Eigentümlichkeit seiner inneren Willenshaltung. Auch die zügellose Hingabe an die sich aufdrängenden Bilder und Träumereien einer gesteigerten Wunschphantasie, in denen sich Triebe und Strebungen illusionistisch ausleben, ohne zur Tat werden zu können, ist ein Ausfall auf der Seite der inneren Willenshaltung.

Von der inneren Willenshaltung hängt schließlich auch das ab, was wir als *Festigkeit des Entschlusses* bezeichnen. Wir meinen damit jene Haltung der Entschlossenheit, in der eine Entscheidung als endgültig und unwiderruflich gesetzt und nicht wieder in den Aggregatzustand des erneuten Wählens eingeschmolzen wird, wie es für die Unentschlossenheit, den Wankelmut eigentümlich ist. Wenn wir in dieser Weise zwischen der *Leichtigkeit des Entschlusses,* die bestimmt wird durch die Entschlußfähigkeit eines

Menschen, und seiner *Festigkeit* unterscheiden, so ist dies keine begriffliche Haarspalterei, sondern durch Tatsachen der Erfahrung gefordert. Denn dort, wo eine Wahl stattgefunden hat, sind mit ihr noch keineswegs »die Akten geschlossen«, die abgelehnten Motive durchaus nicht endgültig außer Kraft gesetzt, sondern sie können immer wieder versuchen, den Fortgang der beschlossenen Handlung zu stören.[14] Freilich sind Entschlußfähigkeit und Entschlossenheit, Entschlußunfähigkeit und Wankelmut charakterologisch häufig miteinander gekoppelt. Aber es gibt auch Menschen, die sich zwar leicht und rasch entschließen, ohne daß jedoch die Entscheidung mit letzter Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit gesetzt wird. Und andrerseits gibt es Menschen, die sich zwar schwer entschließen, aber dann, wenn sie einmal ihre Wahl getroffen haben, sich in der Unwiderruflichkeit eines gefaßten Entschlusses halten.

Was das Bild des entschlossenen Menschen betrifft, so zeigt er in seiner Lebensführung und Lebensgestaltung eine gewisse Geradlinigkeit, die wie ein Keil in die Welt vorstößt. Er macht sich hart, d. h. unempfindlich und unnachgiebig gegen alle Einflüsse, die als Motive für die Änderung seines Verhaltens, zu dem er sich einmal entschlossen hat, maßgebend werden könnten. Er ist deshalb wenig geneigt, zu verhandeln. Er geht seinen geraden, auf das Ziel gerichteten Weg unbeirrbar, ohne nach rechts oder nach links zu sehen. Beim *Wankelmütigen* dagegen – ob er seine Wahl nun rasch und leicht getroffen oder sich zu ihr nach langen Phasen des Zauderns und Zögerns mühsam durchgerungen hat – besitzt die Entscheidung nicht die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit, die sie beim Entschlossenen hat. Der Entschluß wird revidiert, und so wird der Verlauf des Verhaltens und Handelns nicht geradlinig, sondern gewunden, symbolisiert durch den Weg des englischen Dichters Coleridge, eines pathologisch unentschlossenen Menschen, von dem Carlyle berichtet: »Wenn ihn sein Weg durch eine Gartenallee führte, konnte er sich niemals für eine der beiden Seiten entscheiden und bewegte sich immer in einer Zickzacklinie.«[15] Allen Einflüssen, die motivierend für sein Handeln werden können, ist der Wankelmütige preisgegeben, er wird von tausend Überlegungen und Zuflüsterungen von außen in den getroffenen Entscheidungen unsicher. Das Ergebnis ist eine Lebensuntüchtigkeit, unter der der Mensch schwankender Entschlüsse am meisten selbst leidet.

Schließlich noch ein Wort zur Entwicklungsgeschichte der inneren Willenshaltung. Als Kleinkind ist der Mensch zunächst immer ein rein *pathisches*

[14] Vgl. Rocnau, Phänomenologie und Pathologie des Willens. Ztschr. f. d. ges. Neur. u. Psychiatrie, 157. Bd., 1937

[15] T. K. Österreich, Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen, 1910, S. 220

Wesen, das sich treiben läßt von seinen Triebantrieben und seinen Stimmungen und Affekten ungehemmten Ausdruck verleiht. Seine Aufmerksamkeit ist reizgebunden, unwillkürlich und deshalb sprunghaft und zusammenhanglos. Das Kleinkind ist den wechselnden Bildern seiner Sinneseindrücke und dem Spiel seiner Vorstellungen hingegeben. Und so ist es zerstreut, ohne Leitlinie, sorglos und verantwortungsfrei, ohne Bindung an Aufgabe und Ziel. Erst im Verlauf der Entwicklung und allmählichen Reifung macht der Mensch die Erfahrung, was es heißt, die seelischen Vorgänge durch die innere Willenshaltung zu ordnen und zu lenken; es erhebt sich ein willensmäßiger Oberbau über dem Grund der endothymen Erlebnisse, die Persönlichkeit wird willensmäßig durchorganisiert. Die endothymen Kurzschlußreaktionen treten zurück, d. h. es schaltet sich zwischen den inneren Anreiz und die Auswirkung im Verhalten die Instanz des regulierenden und organisierenden Willens ein. Das Kleinkind, das ein Stück Kuchen sieht, wird innerlich dazu getrieben, danach zu greifen. Dabei bleibt jede wählende Stellungnahme und jede vom bewußten Ich auf Grund von Überlegungen über Recht und Unrecht, Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit des Verhaltens gefällte Entscheidung ausgeschaltet. Die Handlung erfolgt antriebsunmittelbar, mit impulsiver Notwendigkeit: es ist nicht das Ich des Kindes, das handelt, sondern es ist ein Es in ihm, das von seinem Triebziel angezogen wird.

Der Mangel an innerer Willenshaltung, den wir beim Kind ansehen als gerechtfertigt durch seine natürliche Entwicklungsstufe, wird nun vom Vorwurf der Schwäche und Unzulänglichkeit getroffen, wenn wir ihn beim Jugendlichen oder beim Erwachsenen als ein Festhalten an der kindlich-pathischen Grundeinstellung antreffen. In dem Maße, in dem wir einen Menschen als gereiften Verantwortungsträger anerkennen, fordern wir von ihm willensmäßige Durchorganisiertheit der Person. Die Aufgabe der Willenserziehung als Erziehung zu innerer Willenshaltung wird damit zu einer pädagogischen Grundfrage.

β) Die Wirksamkeit des Willens als organisierender Funktion beschränkt sich, wie schon gesagt, keineswegs auf die Richtung nach innen, auf eine Hemmung und Steuerung der seelischen Vorgänge des endothymen Grundes und des Gegenstandsbewußtseins. Sofern den Strebungszielen, in deren Dienst sich der Wille gestellt hat, in den Verhältnissen der äußeren Wirklichkeit Hindernisse entgegenstehen, besteht seine Aufgabe in einer Sammlung der psychosomatischen Energie auf diese Widerstände und ihre Überwindung. Damit erhält der Wille eine Wirksamkeit nach außen, er greift aktiv ins Leben ein, er gestaltet, beeinflußt und verändert die Umwelt. Wenn wir deshalb von der *äußeren Willenshaltung* eines Menschen sprechen, so meinen wir damit nichts anderes als den Grad, in dem ihn seine Entscheidung für ein Ziel veranlaßt, die psychosomatische Gesamt-

energie in der Richtung auf äußere Widerstände zu sammeln und zu organisieren. Die Funktion des Willens bewährt sich also in der äußeren Willenshaltung als *Widerstandsbereitschaft und Durchsetzungsfähigkeit* eines Menschen.

In diesem Sinne reden wir von Menschen, die nach außen hin willensmäßig stark, und von solchen, die wenig akzentuiert sind. Zur ersten Gruppe gehören jene Naturen, deren Willensspannung durch Widerstände gesteigert wird und deren Einstellung zu Schwierigkeiten und Hindernissen gekennzeichnet ist durch das Motto »Jetzt erst recht«. Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei *energisch*, so meinen wir eben diese Form der äußeren Willenshaltung. Dabei muß die ihr spezifische Angriffs- und Widerstandsbereitschaft, die durch Hindernisse erst zur vollen Wachheit und Wirksamkeit aufgerufen wird, keineswegs die Form feindselig-finsterer Verbissenheit annehmen; sie hat vielmehr gerade in einer heiteren Widerstandsfreudigkeit ihre beste Form. Gegentypisch zu diesen Menschen sind jene Naturen, die vor Schwierigkeiten – sei es resigniert, deprimiert oder gleichgültig – den Angriff auf ihr Ziel bzw. die seiner Erreichung entgegenstehenden Hindernisse aufgeben. Hierher gehören auch jene *Dilettanten des Neinsagens*, die keiner an sie herantretenden Forderung oder Zumutung den Widerstand des eigenen Wollens entgegenzusetzen vermögen. Zwischen den beiden Formen einer maximalen und minimalen äußeren Willenshaltung stehen jene Menschen, die Widerständen aus dem Wege gehen und nach reibungslosen Umwegen in Verfolgung ihrer Ziele suchen. Sie neigen mehr zu Verständigung und Kompromiß als zu energischem Sichentgegensetzen.

Was das *charakterologische Umfeld* der verschiedenen Formen der äußeren Willenshaltung betrifft, so ist es ohne weiteres einsichtig, daß sie in einem inneren Zusammenhang mit den Formen des Eigenmachtgefühls stehen. Ein mangelndes Vertrauen in die eigene Kraft *(asthenisches Eigenmachtgefühl)* unterbindet die Widerstandsbereitschaft und läßt den Menschen überall da scheu zurückweichen, wo er willensbestimmt in Tätigkeit und Angriff treten sollte, während das der positiven äußeren Willenshaltung eigene energische Angehen von Hindernissen in hoher Affinität zum *sthenischen Eigenmachtgefühl* steht.

In diesem Zusammenhang ist nun noch darauf hinzuweisen, daß es eine Inangriffnahme von Widerständen gibt, die primär nicht als Eigenart der äußeren Willenshaltung wie überhaupt nicht als solche der Willensartung zu verstehen ist, sondern strukturell zurückführt auf die Anlage der Strebungen, und zwar auf diejenige Strebungsrichtung, die oben als »*Wille zur Macht*« (Herrschaftsstreben) bestimmt wurde. Bei Menschen des dominierenden Herrschaftsstrebens handelt es sich im Grunde nicht um jene der positiven äußeren Willenshaltung eigenen Widerstandsbereitschaft,

sondern um ein ausgesprochenes Widerstandsbedürfnis. Das Angehen von Hindernissen steht hier nicht im Dienste der Erreichung eines durch sie verstellten Zieles, das Überwinden der Widerstände ist nicht Mittel zum Zweck, sondern trägt im Widerstand selbst seinen Zweck, d. h. die Überwindung des Widerstandes, das Bewußtsein der Überlegenheit ist Ziel und Wert, durch die das äußere Verhalten bestimmt wird. Für Menschen dieser Art bildet sich gleichsam das Profil der Welt erst da, wo sie Widerstände finden, sie treten Menschen und Dingen gegenüber mit dem ursprünglichen Anspruch, sich in der Rivalität von Wille und Widerstand als Wirkungsinstanz durchzusetzen – eine Einstellung, die in eine Grundhaltung der Aggression münden kann, in welcher sich die Willensfunktion völlig aus ihrer Dienststellung zu inhaltlichen Werten begeben hat.

Die Anstrengungsbereitschaft. – Die experimentelle Erforschung des Willens (vor allem durch Ach und Lindworsky) hat erwiesen, daß jeder Willensvorgang sowohl der inneren wie der äußeren Willenshaltung verbunden ist mit körperlichen, die quergestreifte Muskulatur erfassenden Spannungen, deren wir seelisch als *Anstrengung* innewerden. Nun verhält es sich so, daß die einzelnen Menschen zu diesem Erlebnis der Anstrengung verschiedene Einstellungen haben, wodurch dann entscheidend bestimmt wird, wieweit sie überhaupt zum Vollzug von Willensakten kommen. Dem einen macht die Anstrengung Freude, dem anderen bereitet sie Unbehagen, der eine nimmt dieses Unbehagen auf sich als den Kaufpreis, den er für die Erreichung des gewollten Zieles zu erlegen hat, für den anderen dagegen wird es zum Anlaß, den Akt des Wollens zu unterlassen. Im Hinblick auf diese Tatsachen gehört es zur Bestimmung der Willensartung eines Menschen, daß wir immer auch nach seiner *Anstrengungsbereitschaft* fragen; denn sie ist eine der Teilbedingungen, von denen die Gesamthaltung des Wollens abhängt.

Unter dem Gesichtspunkt der Anstrengungsbereitschaft erkennen wir die Menschen, die sich über das Maß dessen hinaus, was sie ohne Mühe zu leisten vermögen, nicht anzustrengen gewillt sind, Menschen, die sich keine Mühe geben, mehr aus sich herauszuholen, als was sie mühelos leisten können, die also mit einem Minimum an Anstrengung auszukommen suchen. Wir unterscheiden die Bequemen und Faulen von den anstrengungsfreudigen bzw. anstrengungsbereiten Naturen, die sich bis zum äußersten Grade ihrer Leistungsfähigkeit einzusetzen gewillt sind. Anstrengungsbereite Naturen sind hart gegen sich selbst, bei den Menschen mangelnder Anstrengungsbereitschaft sprechen wir von Weichheit gegen sich selbst. In die Gruppe der letzteren gehört jene Persönlichkeitsform, die wir als *Genußmenschen* gekennzeichnet haben; denn ihr Streben geht nach Lust und Behagen und weicht dem Unbehagen der Anstrengung aus.

Mit dem Grade der Anstrengungsbereitschaft eines Menschen ist immer auch sein Verhältnis zur *Arbeit* bestimmt; denn überall, wo Arbeit zu leisten ist, besteht die Forderung, sich anzustrengen.
Geringe Anstrengungsbereitschaft finden wir immer auch bei Menschen, die sich allzusehr ihren Gewohnheiten überlassen. Gewohnheiten sind ja jene gleichbleibenden, stereotyp gewordenen Formen des Handelns und Verhaltens, die sich im Laufe des Lebens durch Wiederholung herausbilden und die in der Organisation des seelischen Lebens eine wichtige Rolle spielen, indem sie unser Bewußtsein entlasten, seelische Energie sparen, die Ermüdung verringern und die Aufmerksamkeit verfügbar machen für die Erledigung neuer, ungewohnter Aufgaben und Notwendigkeiten. Andrerseits enthält aber jede Gewohnheit auch eine Gefahr insofern, als sie den Menschen dazu verführen kann, es sich leicht und bequem zu machen, also seine Anstrengungen auf ein Minimum zu reduzieren dadurch, daß er nichts über das Gewohnte hinaus tut.
Es ist klar, daß die Rede von der Anstrengungsbereitschaft mit Vorsicht zu gebrauchen ist. Denn erfahrungsgemäß gibt es Menschen, die sich nur dann anstrengen, wenn es ihnen Vergnügen macht, Menschen, bei denen also der Willenseinsatz von ihrer Geneigtheit und Laune abhängig ist. Das, was ihnen fehlt, ist im Grunde nicht Anstrengungsbereitschaft — denn unter gewissen Bedingungen zeigen sie sie ja —, sondern die Bindung an überpersönliche Werte, an objektive Forderungen und Normen.

Die Technik des Wollens. — Das Moment der Spannungen, die in den Gesamtvollzug des Wollens gliedhaft eingeordnet sind, gibt uns nicht nur den Gesichtspunkt der Anstrengungsbereitschaft an die Hand, sondern noch einen zweiten, den man am besten als *Technik* des Wollens bezeichnet. Damit soll hingewiesen werden auf verschiedene mögliche Formen, in denen die Spannungen beim Wollen auftreten. In der Technik des Wollens zeigt sich das, was generell als die vom Willen geleistete »Organisation des Vorgehens« genannt wurde, in individueller Abwandlung. Es gibt Menschen, bei denen der Willensakt sich in forcierten, bis zum Krampf übersteigerten Spannungen vollzieht; der Willenseinsatz wird dann leicht unökonomisch, die Menschen verbrauchen sich gleichsam auf der inneren Linie. Sie gleichen jenen Anfängern im Radfahren, die die Lenkstange bei hochgespannter Armmuskulatur mit verkrampften Händen umklammern, dadurch die Elastizität der Umstellung verlieren und mit einer Anspannung arbeiten, die in keinem angemessenen Verhältnis steht zu dem erstrebten Willensziel. Solche Menschen sind hinsichtlich ihres Verbrauchs an Willensenergie im Nachteil gegen jene Naturen, die sich auch bei höchstgesteigerter Anspannung immer noch die Elastizität bewahren, diese Spannungen zu lockern, sobald die Verhältnisse es gestatten. Es ist prak-

tisch von Bedeutung, in solchen Fällen nicht als mangelnde Anstrengungsbereitschaft mißzuverstehen, was lediglich Ökonomie und Technik des Wollens ist.

Zusammenfassung und ergänzende Hinweise. — Damit sind die wesentlichsten Gesichtspunkte aufgezeigt, nach denen die *Willensartung* eines Menschen zu bestimmen ist. Ihre Mannigfaltigkeit entspricht den verschiedenen Teilkomponenten, aus deren Zusammenwirken und gefügehaftem Aufbau der ganzheitliche Vorgang des Wollens zustande kommt. Es hat sich bei unserer Darstellung klar genug ergeben, daß wir in allen Fällen, in denen wir ein Versagen vor den Aufgaben des Willens festzustellen haben, uns nicht damit begnügen dürfen, von Willensschwäche, Willenlosigkeit oder mangelnder Willensbestimmtheit zu sprechen, sondern daß es geboten ist, im Gefüge der Person die *Störungsstelle* zu bestimmen, die für die Unzulänglichkeit der Willensartung verantwortlich zu machen ist.[16] Es kann die Tatsache, daß es bei einem Menschen nicht zum Vollzug von Willensakten kommt bzw. daß dieser Vollzug Störungen aufweist, verschiedene Wurzeln haben. Sie kann beruhen auf einem Mangel an Entschlußfähigkeit oder Selbständigkeit der Zielsetzung, auf mangelnder Fähigkeit, sich willensmäßig zu organisieren, wie es der Fall beim Kleinkind ist, in dem die Willensfunktion erst allmählich heranreifen muß, ferner auf einem Fehlen der Anstrengungsbereitschaft oder einer Unzulänglichkeit in der Technik des Wollens. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß ein Ausfall der Willensvorgänge immer auch dann zu finden ist, wenn es einem Menschen an Antrieben fehlt; denn wo keine Antriebe aus dem endothymen Grunde kommen, hat der Wille ja kaum Gelegenheit zum Einsatz.

Nachdem nunmehr die Rolle des Willens im Aufbau der menschlichen Person aufgezeigt ist, soll noch in Kürze auf den Begriff des *Temperamentes* eingegangen werden. Denn offenbar tritt das, was wir als Temperament zu bezeichnen gewöhnt sind, im Verhalten des Menschen unmittelbar in Erscheinung.

Fassen wir den Begriff des Temperamentes in der Farbigkeit und Anschaulichkeit, in der wir vom cholerischen und sanguinischen, vom melancholischen und vom phlegmatischen, vom leidenschaftlichen, impulsiven, ausgeglichenen usw. Temperament sprechen, so ist es einsichtig, daß durch die genannten Temperamentsarten jeweils charakterisiert werden sollen der Grad und die besondere Verlaufsform, in denen ein Mensch sich nach außen hin in Bewegung und Tätigkeit zeigt, und zwar unter Mitbezeich-

[16] Vgl. E. Grassl, Die Willensschwäche, 1937. (Beiheft 77 der Ztschr. für angew. Psych.)

nung der endothymen Hintergründe, aus denen diese Aktivität kommt. Die Rede vom melancholischen Temperament will besagen, daß einer auf Grund seiner schwermütig-düsteren Lebensgrundstimmung wenig Bewegungs- und Tätigkeitsantriebe hat und schwer von Entschluß ist; der Begriff des Cholerikers bezeichnet das äußere Verhalten eines Menschen auf Grund einer hohen sthenischen Erregbarkeit. Von phlegmatischem (lahmem, ledernem) Temperament, von Temperamentsarmut sprechen wir bei Menschen, die deshalb nicht nach außen hin tätig werden, weil sie gleichgültig sind, d. h. keine Wertergriffenheiten und deshalb keine endothymen Bewegungs- und Handlungsantriebe erleben. Auch der Begriff des sanguinischen, lebhaften Temperaments weist auf die endothymen Hintergründe der Person; er bezeichnet die Wirksamkeit lebhafter und mannigfacher endothymer Antriebe auf dem Hintergrunde einer jedenfalls positiven Lebensgrundstimmung. Wir verweisen ferner auf die in äußerer Bewegung und Tätigkeit wirksamen Strebungskräfte, wenn wir von leidenschaftlichem Temperament, und auf die Gleichmäßigkeit der Lebensgrundstimmung (Gleichmut) und der Strebungen, wenn wir von ruhigem, ausgeglichenem Temperament sprechen. Da die Wirksamkeit der endothymen Antriebe in äußerer Bewegung und Tätigkeit nun aber auch von dem Grade abhängt, in dem sich der Wille dazwischenschaltet, ist mit der Temperamentsbezeichnung nicht nur auf Tatsachen der endothymen Veranlagung hingewiesen, sondern auch auf die Verhältnisse der inneren Willenshaltung. Wir sprechen von impulsivem Temperament da, wo starke endothyme Antriebe ungehemmt und unkontrolliert zur Auswirkung kommen; wenn wir andrerseits einen Menschen hinsichtlich seines Temperaments besonnen nennen, so heißt das keineswegs, daß seine endothymen Antriebe schwach sind, sondern daß er ihnen die regulierende Instanz des Willens entgegensetzt.

Der Begriff des Temperaments erfaßt also inhaltlich keine anderen seelischen Tatsachen als solche, die schon unter den Gesichtspunkten der endothymen Eigenart und der Willensartung zur Bestimmung kommen. Wenn wir dennoch die Meinung vertreten, daß er charakterologisch nicht überflüssig sei, so deshalb, weil er in anschaulicher Weise jene Tatsachen der endothymen Eigenart und der Willensartung in ihrer besonderen Auswirkung im Bereich der äußeren Tätigkeit in den Blick nimmt.

5. ABSCHNITT

DIE TEKTONIK DER PERSON

Der Aufbau der Person hat sich im Laufe unserer Betrachtung in die drei Schichten des Lebensgrundes, des endothymen Grundes und des personellen Oberbaus ausgegliedert. Es kommt nun alles darauf an, das Verhältnis dieser Schichten richtig zu sehen. Es wurde damals gesagt (S. 100), das Prinzip der Schichtung habe seine Eigentümlichkeit darin, daß die in der Unterscheidung abhebbaren Aufbaustufen aufeinander ruhen, die jeweils obere Schicht also von der nächst unteren getragen werde. Wenn dabei das Modell der geologischen Schichtung als Vergleich nahegelegt wird, so ist noch einmal (vgl. S. 101 f.) mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß dieser Vergleich unzulänglich, in gewissem Sinne geradezu irreführend ist.

Die Integration der Schichten. — Es ist nicht so, daß der personelle Oberbau lediglich auf den endothymen Grund aufgesetzt wäre und der letztere unverändert erhalten bliebe, wenn der erstere gleichsam abgetragen würde. Dasselbe gilt für das Verhältnis von endothymem Grund und Lebensgrund. Die von uns unterschiedenen Schichten sind im Aufbau der Person nicht, wie die geologischen Schichten, additiv übereinander gelagert. Ihr Beisammensein stellt vielmehr ein *integratives Ganzes* dar, dessen Teile sich gegenseitig funktionell durchdringen. Wäre nicht der im Ich zentrierte personelle Oberbau, der sich im Denken und Wollen konstituiert, dann gäbe es weder bestimmte endothyme Strebungen und Gefühlsregungen des individuellen Selbstseins, weder Egoismus, Geltungsdrang und Selbstwertstreben sowie die ihnen zugehörigen Gefühlsregungen und Gefühlszustände, noch gäbe es Strebungen und Gefühlserlebnisse des Über-sich-hinaus-seins, die ja nur möglich sind auf dem Hintergrund einer erlebten Schiedlichkeit zwischen Ich und Nichtich. Dennoch gehören alle diese Erlebnisse dem endothymen Grund an; sie haben pathisch-eshaften Charakter und bedürfen einer Ordnung und Steuerung, die vom Denken und Wollen vollzogen werden. Was wir also in der begrifflichen Unterscheidung zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau in ein Nebeneinander bzw. Übereinander auseinandergelegt haben, steht faktisch in einer Beziehung des Ineinanders, der gegenseitigen Durchdringung. Ebenso verhält es sich bei der Beziehung des endothymen Grundes zum Lebensgrund. Wenn gesagt wurde, es sei die Thematik des vorindividuellen Lebens, die in den Strebungen und Gefühlserlebnissen des lebendigen Daseins erfahren werde, so deutet sich auch hier ein integrativer Zusammenhang zwischen endothymem Grund und Lebensgrund an. Der endothyme

Grund ist ein Teil des Ganzen, das wir als Person bezeichnen; er spiegelt aber zugleich in sich die übrigen Teile dieses Ganzen.
Der Unterschied zwischen den geologischen Schichten und den Schichten der Person besteht also darin, daß die letzteren nicht isoliert aufeinander liegen wie die ersteren, sondern daß sie aufeinander zugeordnet sind und in Kommunikation und wechselseitiger Abhängigkeit stehen.

Das Verhältnis von endothymem Grund und personellem Oberbau. – Es ist von besonderer Wichtigkeit, daß dieser integrative Zusammenhang bei der Unterscheidung von endothymem Grund und personellem Oberbau nicht aus dem Auge verloren wird. Das, was dem Menschen inhaltliche Fülle, Tiefe, Farbigkeit und Schwung seines Daseins verleiht, was die »Materie seines inneren Lebensgehaltes, die Basis seiner Fülle«[1] bildet, sind immer die endothymen Erlebnisse. Aus ihnen empfängt das seelische Leben seine schöpferische *Dynamik* und seine inhaltliche *Thematik*. Sache des Denkens ist es, die Welt im Widerschein der endothymen Erlebnisse gedanklich zu erhellen, zu ordnen und zu gliedern, Sache des Willens, die endothyme Dynamik nicht ungehemmt und unkontrolliert sich auswirken zu lassen, sondern aus der Selbstbestimmung des Menschen zu entscheiden, was in seiner Lebensführung und Lebensgestaltung geschehen und was unterbleiben soll. In Abwandlung des Satzes von Kant, Anschauungen ohne Begriffe seien blind, Begriffe ohne Anschauung leer, läßt sich sagen, die endothymen Erlebnisse sind ohne die Sichtung und Steuerung durch den personellen Oberbau *blind*, die Vollzüge des Denkens und Wollens sind ohne die Inhalte des endothymen Grundes *leer*. Wie zwar einerseits die Möglichkeiten und Aufgaben menschlichen Daseins unerfüllt bleiben, wenn das endothyme Leben sich auswirkt ohne Mitbeteiligung des Denkens und Wollens, so ist andrerseits die Idee des Menschen erst dann erfüllt, sind erst dann seine Möglichkeiten und Aufgaben verwirklicht, wenn sein personeller Oberbau mit dem endothymen Erleben in integrativem Zusammenhang steht, wenn er also aus der Tiefe des endothymen Grundes aufwacht zu einer Welt der Bedeutsamkeiten, in der er in bewußter Entscheidung sein Dasein besorgt.
Damit ist zugleich auch gesagt, daß der personelle Oberbau nicht nur fähig, sondern berufen ist, die Thematik aller endothymen Regungen in sich aufzunehmen. Dies muß mit Nachdruck geltend gemacht werden gegen L.

[1] Vgl. N. Hartmann, der unter dem Begriff des Affektes zusammenfaßt, was von uns als die Mannigfaltigkeit der endothymen Erlebnisse verstanden wird: »Für allen inneren Aufbau ... ist die Welt der Affekte das Material.« Sie sind »die Wurzeln ... der seelischen Kraft ... sie sind die Materie des inneren Lebensgehaltes, die Basis seiner Fülle« (Ethik, 1926, S. 397)

Klages, nach dessen Auffassung der von uns sogenannte personelle Oberbau lediglich der Thematik des Machtwillens dient.[1a] Dabei wird das Denken nur in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion als Mittel des Verfügbarmachens und der Bewältigung der Welt gesehen, der Wille aber so dargestellt, als ob er sich – als Vollzugsorgan des Handelns – lediglich mit dem Streben nach Verfügbarmachung und Bewältigung der Welt identifiziere. Wille ist nach Klages immer Wille zur Macht. Damit treten Denken und Wollen einerseits und die ganze Breite der endothymen Erlebnisse, vor allem die des Über-sich-hinaus-seins in eine Wesensgegensätzlichkeit, die Klages auf die Formel vom »Geist« als dem »Widersacher der Seele« gebracht hat. Geist und Seele – das ist die anthropologische Pointe der Auffassung von Klages – sind zwei metaphysische Prinzipien, die im Menschen gleichsam einen Kampf gegeneinander führen. Überall dort, wo wir in der Thematik des Über-sich-hinaus-seins endothym ergriffen sind, vor allem im Erleben der »Bilder« und im »Zug der Bilder«, spricht die *Seele*, überall dort, wo wir denken und wollen, wirkt der *Geist* und übt Verrat an der Seele, er zerschneidet das Band des Erlebens, durch das wir die Fülle der Welt und des Daseins in ihr empfangen.

Die Behauptung einer solchen Wesensgegensätzlichkeit zwischen den Vollzügen des personellen Oberbaus und den Erlebnissen des endothymen Grundes, sofern wir diese in ihrer ganzen Breite und Fülle nehmen, widerspricht den tatsächlichen Gegebenheiten. Wieweit dies für das *Denken* gilt, wurde schon bei der Unterscheidung seiner intellektuell-instrumentalen und seiner geistig-idellen Funktion dargelegt. Es wurde gesagt, daß das Denken in seiner intellektuell-instrumentalen Funktion des Verfügbarmachens und Bewältigens tatsächlich dem menschlichen Willen zur Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung dient. Es wurde aber auch darauf verwiesen, daß in der geistigen Funktion des Denkens die endothymen Gehalte des Gemütes hinaufgehoben werden in die Erhellung eines objektiven Sinnes, in die Sichtbarkeit einer Idee. Idee ist die geistig vergegenständlichende Erhellung dessen, was in der Innerlichkeit des Gemütes erlebt wird.

Was andrerseits das *Wollen* betrifft, so ist es auch hier unzulässig, es in eine von Natur gegebene Wesensgegensätzlichkeit zur Breite der endothymen Erlebnisse zu setzen. Eine solche Auslegung berücksichtigt lediglich die hemmende Funktion des Willens, übersieht aber, daß der Wille sich ja gerade mit bestimmten Strebungen identifizieren kann. Anthropologisch hat der Wille den endothymen Antrieben gegenüber die Aufgabe, diejenigen höheren Wertes gegenüber den minderwertigen durchzusetzen und für die Lebensführung und Lebensgestaltung wirksam werden zu lassen. Verhängnisvoll wird der Wille erst dann, wenn er sich lediglich in

[1a] L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde. 1929–32

der Unterdrückung aller endothymen Erlebnisse betätigt. Hier werden die eigentlichen Möglichkeiten menschlichen Daseins ebenso versäumt wie in einer Lebenshaltung, die sich willenlos den endothymen Zuständen und Vorgängen überläßt. Das in der Idee, den eigentlichen Möglichkeiten des Menschen angelegte Verhältnis von Wille und endothymem Grund ist dann gegeben, wenn ein organisierender Wille an eine erlebnisfähige Seele gebunden ist, wenn also ein reiches endothymes Leben und die sichere Fähigkeit, die pathisch-eshaften Erlebnisse einheitlich zu organisieren und auf ein Ziel zu lenken, in integrativem Zusammenhang miteinander stehen.[2]

Es gibt also so etwas wie ein *integratives Gleichgewicht* zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau. Es besteht darin, daß beide in lebendiger Kommunikation zueinander stehen, genauer gesagt, daß der personelle Oberbau die endothymen Erlebnisse in sich einläßt, im Denken von ihrer Thematik *Kenntnis* und im Wollen dazu *Stellung* nimmt. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich erst hierin der Mensch als personales Selbst realisiert (vgl. Abb. 13, S. 498). Natürlich können dabei Spannungen und zuweilen solche von erheblicher Stärke auftreten. Aber auch in diesen Spannungen ist die integrative Ganzheit des Erlebens und das integrative Gleichgewicht noch gewahrt.

Nun ist allerdings dieses ganzheitliche Verhältnis von endothymem Grund und personellem Oberbau erfahrungsgemäß nicht immer gegeben. Wie dem Menschen sein Dasein überhaupt – im Unterschied vom Tier – nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben ist, so ist ihm auch das integrative Gleichgewicht zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau recht eigentlich *aufgegeben*, und zwar als Anliegen der Realisierung seines personalen Selbstes, als Aufgabe der Selbstfindung und Selbstverwirklichung. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist offensichtlich schwierig. Es sind zweifellos gerade *die* Menschen in der Minderzahl, bei denen Antriebe und Wille, Gefühl und Verstand, »Erleben und Denken«, Pathos und Logos funktional integriert sind und die – wie es sicher bei Goethe der Fall war – mit ihrer höchsten Geistigkeit noch in dem fruchtbaren Grunde ihres endothymen Erlebens wurzeln. Besteht das natürliche und ideale Verhältnis zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau darin, daß in der Person beide Schichten integriert sind, so zeigt die Erfahrung, daß dieses Verhältnis nach verschiedenen Richtungen hin und in mannigfachen Formen verschoben bzw. gestört sein kann. Wir bezeichnen das jeweils gegebene Verhältnis zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau als die »*Tektonik der Person*«.

[2] Vgl. hierzu Nietzsche: »Die Größe des Charakters besteht nicht darin, daß man ... Affekte nicht besitzt, – im Gegenteil, man hat sie in furchtbarstem Grade: – aber daß man sie am Zügel führt« (Wille zur Macht, Aphor. 928)

I. KAPITEL

DIE EINSEITIGE AKZENTUIERUNG DER SEELISCHEN SCHICHTEN

Es kann zunächst einmal so sein, daß die beiden Schichten verschieden stark akzentuiert sind, das Erleben also im endothymen Grund oder im personellen Oberbau seinen Schwerpunkt hat. Dies kann wiederum in zwei Formen auftreten: *intraindividuell* als *aktuelle*, vorübergehende oder *interindividuell* als *dispositionelle*, für das charakterologische Gesamtbild eines Menschen spezifische *Einseitigkeit* in der Akzentuierung einer der beiden seelischen Schichten.

1. AKTUELLE VERSCHIEBUNGEN DES ERLEBNISAKZENTES

Beobachten wir uns im Laufe eines Tages, so zeigt sich, daß wir bald mehr aus dem endothymen Grund, bald mehr aus dem personellen Oberbau leben, bald mehr unseren Stimmungen, Gefühlen und unmittelbaren Strebungsantrieben, bald mehr unserer Überlegung und unserem zielsetzenden Willen folgen. In den Affekten der Wut, der Aufregung, der Angst und der Ekstase, zuweilen auch in der Regung der Eifersucht, ist der personelle Oberbau außer Kraft gesetzt.

Die Erfahrungen der Massenpsychologie. — Eine charakteristische aktuelle Verschiebung des Erlebnisakzentes nach der Seite des endothymen Grundes unter gleichzeitiger Entmachtung des personellen Oberbaus erfährt das menschliche Einzelwesen auch dann, wenn sein Erleben von dem der *Masse* angesteckt und ergriffen wird; so etwa bei Revolten, Plünderungen, Lynchszenen oder in Paniksituationen. Was solche Massen zusammenführt und zusammenhält, ist die Gemeinsamkeit eines Zieles, eines Bedürfnisses, eines Affektes, die zur Aktivität drängen. In diesem Sinne können Hunger, soziale Rachegefühle, Entbehrungen der notwendigen Lebensgüter, Unzufriedenheit mit staatlichen Bestimmungen, Auflehnungen gegen staatliche Einschränkungen und ähnliches mehr zu Kristallisationspunkten *akuter Massenbildung* werden. Damit das Gemeinsame der Trieb- und Strebungsrichtungen aktiviert wird, bedarf es eines Anstoßes und Stichwortes: der Aufforderung oder der beispielgebenden Handlung eines einzelnen aus der Menge, oder eines, der sich zu ihrem Anführer macht. Ein solches Stichwort oder Vorbild wirkt wie das Zündholz, das in den Scheiterhaufen geworfen wird. Wie hier die Flamme von einem Scheit auf das andere übergreift und um so höher über allem aufloht und zusammen-

schlägt, je mehr Scheite auf einem Haufen liegen, so summieren sich die gleichgerichteten Affekte, Triebimpulse und Handlungsbereitschaften der einzelnen Menschen zu um so größerer Wirkung nach außen, je mehr einzelne zu einer Menge angehäuft sind.

Was sich nun seelisch dabei im Einzelnen abspielt, ist nichts anderes als eine vorübergehende Veränderung in der Tektonik der Person, nämlich die Ausschaltung des personellen Oberbaus mit seinen spezifischen Funktionen des selbständigen Denkens, des eigenen Stellungnehmens und Urteilens, der persönlichen Entscheidung und Verantwortung.[2a] Die Masse läßt sich nicht leiten durch logische Argumente, nicht durch den Appell an die Urteilsfähigkeit oder gar durch wissenschaftliche Beweisführung, sondern sie ist nur beeinflußbar in den tieferen und dunkleren Schichten des Gefühls und Affektes, auf die allein die suggestive Kraft des Wortes und der Eindrucksgehalt anschaulicher Bilder zu wirken vermögen. Wo die Masse und der einzelne in der Masse handeln, geschieht es nicht unter der Kontrolle des bewußt gesteuerten Willens, sondern aus dem Bereich triebhafter und gefühlshafter Impulse, veränderlich und beeinflußbar je nach der Richtung, in der die Einbildungskraft erregt wird. Mit der Entmachtung des personellen Oberbaus wird zugleich all das im Menschen freigelegt, was normalerweise vom Oberbau kontrolliert und gesteuert wird, vor allem die Regungen eines vom Denken und Wollen unkontrollierten Lebenstriebes, des Hungers und Sexus, des Egoismus und der Habsucht, der Grausamkeit und des Rachebedürfnisses. In der Masse hört der einzelne vorübergehend auf, Person zu sein. Er überläßt sich ohne den Versuch kritischer Prüfung und willensmäßiger Steuerung den aus der Tiefe des endothymen Grundes aufgerufenen Antrieben, Affekten und der suggestiven Kraft der Vorstellungen, in denen diese ihm ihr Ziel vor Augen stellen und ihn zu impulsivem Handeln drängen. »Der einzelne« — so formuliert es Le Bon — »ist nicht mehr er selbst, er ist Automat geworden, dessen Betrieb sein Wille nicht mehr in der Gewalt hat.«[3] Hier kommt deutlich der *pathisch-eshafte* Charakter des massenpsychologischen Geschehens zur Geltung.

Das Phänomen des Traumes. — Mehr noch und in anderer Weise als beim Aufgehen des einzelnen in der Masse vollzieht sich im *Traum* eine vor-

[2a] Ähnlich charakterisiert Freud die seelische Veränderung des einzelnen in der akuten Massenbildung: »Der psychische Oberbau, der sich bei den einzelnen so verschiedenartig entwickelt hat, wird abgetragen, entkräftet, und das bei allen gleichartige unbewußte Fundament wird bloßgelegt (wirksam gemacht)« (S. Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse, Ges. W. Bd. XIII, London 1940, S. 78)

[3] G. Le Bon, Psychologie der Massen, deutsche Übersetzung in Kröners Taschenausgabe, Bd. 99, S. 19

übergehende Veränderung in der Tektonik der Person, indem das Erleben aus der Wachheit des personellen Oberbaus in die endothyme Schicht zurücksinkt, um ganz deren pathisch-eshaften Erlebnissen anheimgegeben zu sein. Dies sei zunächst in einer *phänomenologischen* Besinnung auf die Eigenart des Traumerlebens aufgewiesen, während von der Bedeutung des Traumes im Ganzen des Erlebniszusammenhanges erst an späterer Stelle zu sprechen ist.

Wir gewinnen die Einsicht in die Eigenart des Traumerlebens durch einen Vergleich mit dem, was wir als waches Tagesbewußtsein kennen. Bei einem solchen Vergleich fällt zunächst auf, daß das *Ordnungsgefüge*, in dem uns während des Tagerlebens die Welt gegeben ist und an dem wir uns in unserem Verhalten zur Welt orientieren, nicht mehr besteht.

Zu diesem Ordnungsgefüge gehören, wie Kant gezeigt hat, zunächst einmal *Raum* und *Zeit*. Sie sind es, durch die die Dinge und die Ereignisse unserer tagesbewußten Erfahrung auseinandergehalten und in eine Ordnung des Nebeneinanders und des Nacheinanders gebracht werden und die nun im Traumerleben wie die Verstrebungen eines Zeltes zusammenfallen. Der Traum spielt sich jetzt hier, jetzt dort ab, es erfolgt ein unvermittelter Szenenwechsel, bei dem man nicht weiß, wie man vom Ort der einen Szene zu dem der anderen gekommen ist. Ähnlich verhält es sich mit der Zeit. Vergangenheit und Gegenwart sind ineinandergeschoben und überdecken sich. Man sitzt im Traum als Erwachsener, der man heute ist, in der Schule, in der man vor Jahrzehnten saß. Ferner ist das Tempo der Ereignisse, das im Tagesbewußtsein durch den Gang des Uhrzeigers gemessen wird, zuweilen erheblich gesteigert. »Ein französischer Traumforscher berichtet . . .: er träumte von der Schreckensherrschaft der Revolution, von Mordszenen und Gerichten, von Verurteilung, von seiner Fahrt zum Richtplatz, von der Guillotine, er fühlt, wie sein Haupt vom Rumpf getrennt wird — und wacht auf; der Bettaufsatz ist herabgefallen und hat seine Halswirbelsäule getroffen.«[4] Was also in der Zeitordnung des Tagerlebens Stunden gedauert hätte, hat sich im Erleben des Traumes in Sekunden abgespielt.

Wie das Ordnungsgefüge von Raum und Zeit, so sind auch die *logischen* Formen, mit denen wir die Welt der Erscheinungen im Wacherleben ordnen, während des Traumes aufgehoben. Das gilt schon für die gegenständliche Gliederung der erlebten Welt. Unser Tagerleben beruht auf dem Bewußtsein von der *Identität* der Dinge. Es gilt der Grundsatz der Logik a = a, d. h. jedes Ding bleibt mit sich selbst identisch. Durch dieses Gesetz der Identität erhält die Welt des Tagesbewußtseins ihre Stabilität, die es uns ermöglicht, mit ihr umzugehen. Den Gegenständen der tagesbewußten Er-

[4] K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 4. Aufl., S. 72

fahrung eignet Festigkeit, Dauer, Identität in der Zeit. Die im Traum gesehenen Dinge dagegen verwandeln sich und verändern ihr Gesicht. Der Stabilität der im Tagesbewußtsein gegebenen Welt konstanter, mit sich selbst identisch bleibender Dinge steht die *Instabilität* der Traumdinge gegenüber. Der Traum ist reine Prozessualität, Heraklitisches Werden und vergleichbar einem rollenden Rade. Stockt die Bewegung, dann fällt das Rad um, der Traum ist zu Ende und wir erwachen. Innerhalb des Traumes aber gibt es keinen Stillstand. Szenerien wechseln unvermittelt wie im Film, Gestalten entstehen und verwandeln sich vor unserem Traumauge, ein Bild geht über in ein anderes. Damit hängt wohl auch die Körperlosigkeit und Ungegenständlichkeit, das Atmosphärisch-Ungreifbare der sich wandelnden Traumbilder zusammen.

Mit dem Satz der Identität ist zugleich auch seine Umkehrung, der *Satz des Widerspruchs*, nach dem a nicht gleich non-a sein kann, im Traum-Erleben aufgehoben. Für das Tagesbewußtsein kann ein Ding nicht zugleich sein Gegenteil sein: ein Mensch kann nicht zu gleicher Zeit tot und lebendig sein. Für das Traumerleben ist dies aber durchaus möglich. Wir können im Traum einen Menschen lebendig sehen und zugleich wissen, daß er tot ist, ohne uns darüber zu wundern oder gar darin eine Unmöglichkeit zu erkennen. Es ist offenbar eine Analogie zu dieser Eigenart des Traumerlebens, wenn ein Schizophrener sich darüber beklagen kann, daß er infolge schlechter Behandlung schon dreimal gestorben sei, ohne zu merken, daß er diese Klage als ein Lebendiger vorbringt. Auf der Aufhebung des Satzes der Identität und des Widerspruchs beruht auch das eigenartige Traumphänomen, das Kretschmer als »*Bildagglutination*« bezeichnet. Es ist die Verschmelzung von Bildern, die für das Tagesbewußtsein völlig verschiedenartig und einander unähnlich sind. »Wir sehen eine Person, die zugleich Herr A und Herr B ist, bald mehr die Züge des einen, bald mehr die des anderen hat. — Die Szenerie ist zwar die des Hörsaals, in dem ich gestern sprach, aber zugleich ein Landschaftsbild meiner Kinderheimat.«[5] Die Erfahrung zeigt, daß diese Bildagglutinationen, der Instabilität der Traumwelt entsprechend, »einen außerordentlich schillernden, flüchtigen Charakter haben, daß die einzelnen Bilder mit leichtester Beweglichkeit sich zusammenfinden, wieder sich lösen und von neuem zusammenballen«.[6] Auf die Frage, wie solche Bildagglutinationen zu erklären sind, ist später einzugehen.

Nicht nur die logische Ordnung der Dinge nach den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs, sondern auch die Kategorien, nach denen wir die Geschehnisse in einen geordneten Zusammenhang bringen, sind im

[5] Vgl. E. Kretschmer, Medizinische Psychologie, 1950, S. 105

[6] E. Kretschmer, a. a. O.

Traum außer Kraft gesetzt. So die Kategorie der *Kausalität* insofern, als wir im Traum Dinge erleben, die auf Grund unserer Erfahrung unmöglich sind, uns dabei aber gar nicht nach der Möglichkeit ihres Geschehens fragen. Ebenso tun wir im Traum Dinge, ohne uns Rechenschaft zu geben, aus welchem Grund und zu welchem Zweck wir uns so verhalten. Es fehlt im Traumerleben also auch eine dem Bewußtsein gegebene *finale Ordnung*. Die Ereignisse im Traum werden lediglich durch die äußere Verbindung des »Und« bzw. des »Und dann« zusammengehalten.

Dadurch erhält der Vorstellungsverlauf seine vom Tagerleben deutlich unterschiedene Eigenart. Der Vorstellungsverlauf des Tages ist gesteuert von Zwecken und Zielen des Denkens und Handelns. Wir lesen ein Buch und sind auf seinen Inhalt konzentriert; alles andere, was noch an Erlebnisinhalten auftaucht, bleibt abgeblendet. Oder wir schreiben einen Brief, geleitet von der Absicht einer bestimmten Mitteilung, die den Ablauf unseres Denkens und unser Verhalten steuert. Unser Bewußtsein ist abgeschirmt gegen alles, was an Erlebnisbrocken auftaucht und nicht in die Thematik unserer Absicht hineingehört. Anders dagegen ist es im Traum. Die Bilder knüpfen sich aneinander in rascher und unaufhörlicher Jagd rein assoziativ nach zufälligen Ähnlichkeiten und unkontrollierbaren Zusammenhängen. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß dieser assoziativen Bilderfolge nicht ein tieferer, dem Bewußtsein entzogener Zusammenhang zugrunde liegt. Es wird sich zeigen, daß tatsächlich ein solcher Zusammenhang in der Tiefe des Endothymen besteht. Aber er ist anderer Art als der Zusammenhang, von dem die seelischen Vollzüge beim Lesen eines Buches oder beim Schreiben gesteuert werden. Wir verhalten uns im Traum *pathisch*, wir sind leidende Träger der Erlebnisse, von denen wir überflutet werden. Kretschmer umschreibt den Unterschied zwischen der Abfolge des Traumgeschehens und der des Tagesbewußtseins durch ein Bild: »Wollen wir uns . . . von dem Seelenzustand im Traum ein anschauliches Gleichnis machen, so können wir ihn uns vorstellen wie ein tiefes, stehendes Wasser hinter Schleusen bei geschlossenen Zuflüssen und Abflüssen. Frei in dem Wasser treiben einzelne Bilder und Bildbruchstücke, die unter den leisen, tiefen Affektströmungen vom Grund her kreuz und quer schwimmen, sich manchmal zusammenballen und wieder voneinander lösen. Im Tagdenken sind die Schleusen gezogen und alles schwimmt energisch in einem Zug in starker, gerader Strömung nach dem Ziele des Mühlrades geleitet.«[7]

Wie das Denken mit seinen Ordnungsprinzipien, so ist auch der Wille mit seiner hemmenden und steuernden Funktion im Traum aufgehoben. Wir tun im Traum vieles, was wir im Wachen nicht tun. Es werden Handlun-

[7] E. Kretschmer, a. a. O. S. 107

gen vollzogen, die der tagesbewußten Person fremd sind, ohne daß uns dies im Traum auffällt. So sagt Platon, die Guten seien diejenigen, die von dem nur träumen, was die anderen, die Bösen, wirklich tun.

Faßt man all das zusammen, was bisher über die Eigenart des Traumerlebens gesagt wurde, so ist es eindeutig, daß sich im Traum ein *weitgehender Abbau*, wenn auch nicht gerade eine völlige Aufhebung und Außer-Kraft-Setzung des *personellen Oberbaus* vollzieht. Das Erleben ist auf eine Stufe zurückgesunken, die unterhalb der Vollzüge des *feststellenden Denkens* und des *stellungnehmenden Wollens* gelegen ist.

Damit ist das Traumerleben phänomenologisch zunächst lediglich negativ charakterisiert, nämlich durch das, was ihm im Vergleich mit dem Tagesbewußtsein fehlt. Versucht man die Charakteristik nun nach der positiven Seite zu ergänzen, so ist vor allem darauf hinzuweisen, daß sich das Traumerleben vorwiegend und in ungleich höherem Grade als das Tagesbewußtsein in *Bildern* vollzieht. Damit hängt es zusammen, daß es so schwierig ist, das Traumerleben sprachlich wiederzugeben. Denn die Sprache ist weitgehend von der begrifflichen Abstraktion durchflochten, die Worte sind Mittel der Fixierung und Stabilisierung des Erlebten. Für das Traumerleben ist aber gerade die Auflösung der Stabilität der erlebten Welt charakteristisch. So muß die Bildhaftigkeit des Traumes damit in Zusammenhang gebracht werden, daß seine Welt viel weniger als die Welt des Tagesbewußtseins durch die Sprache, durch Worte und Begriffe ausgelegt und gefiltert ist. Es ist eine Erfahrung des Traumerlebens, die gewöhnlich zu wenig beachtet wird, daß der Traum sich vorwiegend schweigend vollzieht, in ihm viel weniger geredet wird als im Tagleben. Die in der Sprache vollzogene, die Eindrücke fixierende und distanzierende Auseinandersetzung mit der Welt ist herabgesetzt. In demselben Maße aber ist der Bildcharakter der im Traum erlebten Welt gesteigert. Der Traum ist vorwiegend Bilderleben.

Diesem Erlebnisstil entspricht es, daß das, was auch die Sprache des Tagesbewußtseins noch im bildhaften Gleichnis ausdrückt, im Traumerleben unmittelbar ins *Anschauliche* übersetzt wird. Freud berichtet von einer Person, die geträumt hat, ihr Bruder stecke im Schrank, und deutet dieses Traumbild als Veranschaulichung dessen, was wir sprachlich zum Ausdruck bringen wollen, wenn wir sagen: es schränke sich jemand ein. Die Metapher der Sprache des Tagesbewußtseins wird im Traum ins anschauliche, wortlose Bild übersetzt. Ein anderes, von Freud erwähntes Beispiel: es träumt einer, daß er hinter seinem Bette etwas hervorzieht; Freud deutet dieses Traumerlebnis als Veranschaulichung dessen, was wir in der Redewendung »einem den Vorzug geben« umschreiben. Wenn auch nicht alle, so sind doch viele Traumerlebnisse die wortlos-bildhafte Veranschaulichung sprachlicher Metaphern. So auch in folgendem Falle. N. träumt, er

befinde sich in der Abenddämmerung am Waldrand einer ihm unbekannten Gegend. Wie er dort hinkam und was er dort zu tun hat, weiß er nicht. Er nähert sich einem Auto, das neben einem düster anmutenden, massiven steinernen Turm steht, offenbar bereit, ihn nach Hause zu bringen. Als er aber den Wagenschlag öffnet und einsteigen will, sieht er, daß sein Vorgesetzter tot am Steuer sitzt, den leeren Blick geradeaus gerichtet und die Hände auf dem Lenkrad. Er macht deshalb den Wagenschlag wieder zu, entschlossen, nicht einzusteigen und mitzufahren, ohne daran zu denken, daß ein Toter den Wagen gar nicht chauffieren könnte. N. gab selbst die zweifellos richtige Deutung der geträumten Situation, in der sein Vorgesetzter als »toter Mann« figurierte. Jener Vorgesetzte hatte sich durch Eigenmächtigkeit und Starrsinn bei seiner Dienststelle unmöglich gemacht und dadurch seine Mitarbeiter gezwungen, sich von ihm zu distanzieren. Seine Entlassung stand unmittelbar bevor. Er war tatsächlich, in der Metapher des Alltags gesprochen, ein »toter Mann«.

Mit der Bildhaftigkeit hängt nun noch ein weiteres bedeutsames Charakteristikum des Traumerlebens zusammen, das nämlich, was man die *gesteigerte Gefühlsvalenz* des Traumes nennen könnte. Es war schon davon die Rede, daß alles Bilderleben in hohem Grade von Gefühlen durchtönt ist. In allen Bildern erleben wir eine Unmittelbarkeit zur Innerlichkeit des endothymen Grundes. In dem Maße nun, in dem das Bilderleben im Traum gesteigert ist, sind deshalb auch die Gefühlserlebnisse verstärkt. Die Bilder des Traumes sprechen uns an, wir spüren in der endothymen Sphäre, daß sie bedeutsam sind und uns etwas zu sagen haben, wenn wir auch jedenfalls während des Traumes nicht wissen und auf eine Formel bringen können, worin diese Bedeutsamkeit gelegen ist.

Die gegen das Tagesbewußtsein außerordentlich gesteigerte Gefühlsvalenz des Traumerlebens ist vor allem von der Romantik immer wieder betont worden. Der romantische Naturphilosoph Schubert nennt den Traum »die Geistersprache des Gefühls«, und bei Tieck heißt es einmal: »Alles, was wir wachend von Schmerz und Rührung wissen . . ., ist doch nur kalt zu nennen gegen jene Tränen, die wir in Träumen vergießen, gegen jenes Herzklopfen, das wir im Schlaf empfinden. Dann ist die letzte Härte unseres Wesens zerschmolzen und die ganze Seele flutet in den Wogen des Schmerzes.« Und Jean Paul: »In Träumern . . . ist nichts wacher und stärker als die passive oder fühlende Natur. Daher werfen im Traum alle Gefühle höhere Wellen und das ganze Herz ist flüssig.« Über Heinrich von Ofterdingens ersten Traum sagt Novalis: »Alle Empfindungen stiegen bis zu einer nie gekannten Höhe in ihm. Er durchlebte ein unendlich buntes Leben.«[8] Die Verschiebung des Erlebnisakzentes nach der Seite des Gefühls

[8] Vgl. Ph. Lersch, Der Traum in der deutschen Romantik, 1922, S. 15

erklärt es auch, daß das Wichtigste eines Traumes oft nur in der in ihm durchlebten stationären endothymen Gestimmtheit gelegen ist, die sich auf den ganzen Tag erstrecken kann.

Auf eben dieser Akzentuierung der Gefühlsseite des Erlebens beruht auch das Phänomen der *Bildagglutination*, von dem schon die Rede war. Die Tatsache, daß in den Erfahrungen des Tagesbewußtseins verschiedene Personen oder Gegenstände gleiche oder ähnliche *Gefühlsvalenz* für den Erlebenden besitzen, führt dazu, daß diese Personen oder Gegenstände im Traum zu ein und derselben Bildeinheit verdichtet werden. Die vom denkenden Erfassen festgestellten gegenständlichen Verschiedenheiten von Menschen und Dingen treten zurück und gehen unter in der Gemeinsamkeit der Gefühlsvalenz, die sie für das Erleben besitzen. Im Traumbild werden Erscheinungen auch gegenständlich zur Einheit miteinander verschmolzen und verdichtet, die für das Erleben von gleicher Anmutungsqualität sind.

Eine genaue Entsprechung zu dieser Erscheinung des Traumerlebens finden wir in Novalis' »Heinrich von Ofterdingen«.[9] Heinrichs Gang durch die Welt wird eingeleitet durch den seltsamen Traum von der blauen Blume. Auf seiner Wanderung findet er Mathilde, die für ihn Gegenstand einer tiefen Liebe wird. In ihrer Gegenwart »ist ihm zumute wie in jenem Traume beim Anblick der blauen Blume«. Es wird also in das Zumutesein die Bedeutung des Erlebnisses verlegt. Mathilde wird Heinrich durch den Tod entrissen. Er findet später Cyane, die ihm, wie eine Vision offenbart, zum Trost für Mathilde gesandt wird. Auf seinem weiteren Lebensweg, der ihm alle wesentlichen Erscheinungen des Kosmos zur Begegnung bringt, verwandelt sich die Erfahrungswelt immer mehr in ein Geisterreich. »Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt.« In diesem Stadium nun findet Heinrich die längst verstorbene Mathilde wieder, sie ist jetzt nicht mehr verschieden von Cyane. Die blaue Blume, Mathilde und Cyane erscheinen jetzt, in dieser Traumwelt, als identisch, sie sind — psychologisch gesprochen — *verdichtet* zu einer einzigen Realität, weil sie — zwar drei verschiedene Erscheinungen in der Sphäre des denkend Erfaßten und gegenständlich Festgestellten — für die Sphäre des Endothymen ein und dieselbe Valenz besitzen. — So läßt sich also zusammenfassend sagen, daß im Traumerleben dem Abbau des personellen Oberbaus eine Prävalenz des endothymen Grundes entspricht.

[9] Es ist hier Bezug genommen auf die Fortführung des Romans, wie sie nach den Mitteilungen von Tieck im Plane des Dichters entworfen waren. Vgl. Haym, Die romantische Schule, Berlin 1920, S. 444 ff.

2. CHARAKTEROLOGISCHE VERSCHIEBUNGEN DES ERLEBNISAKZENTES

Die Erfahrung zeigt nun nicht nur intraindividuell, innerhalb derselben Person *aktuelle* Verschiebungen des Erlebnisakzentes nach den Seiten des endothymen Grundes und des personellen Oberbaus. Einseitigkeiten der Akzentuierung können auch *habituell* auftreten und zur individuellen seelischen Eigenart werden. So sprechen wir schon in der vorwissenschaftlichen Erfahrung des Alltags von Gefühls-, Verstandes- und Willensmenschen, von Stimmungsmenschen und triebhaften Naturen. All diese Bezeichnungen weisen hin auf charakterologische Varianten in der Tektonik der Person.

Gefühls- und Verstandesmensch. — Gefühlsmenschen — oder besser gesagt: gefühlsbestimmte Menschen — nennen wir jene Naturen, deren seelisches Leben seinen Schwerpunkt in Gefühlen hat und die sich in ihrer Lebensführung so gut wie ausschließlich von diesen Gefühlen leiten lassen. Eine solche *Gefühlsbestimmtheit* kann grundsätzlich zwei Formen annehmen. Es wurde darauf hingewiesen, daß jedem Gefühlsakt nicht nur eine Zustandsqualität eigen ist, sondern auch eine Antriebskomponente, ein Vorentwurf des Verhaltens zum Gegenstand, auf den die Gefühlsregung gerichtet ist. Diese Doppelseitigkeit der Gefühlsregungen kann nun individuell verschieden betont sein. Es gibt Menschen, von denen die Gefühlsergriffenheiten fast nur passiv in den Gehalten der Zuständlichkeit erlebt werden, während andere sich der dem Gefühl immanenten Antriebskomponente überlassen und so in ihrem aktuellen Verhalten durch die Gefühlsregung bestimmt werden. Wir haben deshalb Anlaß, von Menschen *passiver* und solchen *aktiver* Gefühlsbestimmtheit zu sprechen. Den ersteren ist es vor allem um den Sensationsgehalt der Gefühlsergriffenheit zu tun. Es soll ihnen alles zum »Erlebnis« werden, sie suchen nur das zuständlich genossene Spiel ihrer Eindrücke, endothyme Zuständlichkeiten sind ihre obersten Werte. Sofern in ihren Gefühlsergriffenheiten ein virtuelles Bild der Lebensgestaltung mitschwingt, wird es nicht durch die Tat verwirklicht, sondern es bleibt hängen in der Sphäre der Illusionen, der Wunschphantasie und des Traumes, die sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit der Außenwelt schiebt. Nicht selten kommt es zu einer bewußten Pflege des »Innenlebens« in der Form des rein passiven Sichhingebens an die Zustandswerte der Erlebniseindrücke.
Anders liegen die Dinge beim Menschen der aktiven Gefühlsbestimmtheit. Er sucht nicht den bloß subjektiven Sensationswert, sondern die Welt als Werthorizont, von dem her er Aufruf und Aufgabe zum Wirken und Gestalten und damit Richtungsimpulse seiner Lebensführung empfängt. Bei ihm bleibt das in den Wertergriffenheiten mitschwingende virtuelle Bild

der Handlung nicht bloß illusionistisches Spiel der Phantasie, das ihn der Wirklichkeit entfremdet, sondern es wird zum Antrieb in der Gestaltung des Lebens und der Welt. Gefühlsmensch ist er aber immer insofern, als er sich in seinem Tun und Verhalten ausschließlich von seinen Gefühlsergriffenheiten, d. h. also ohne die Kontrolle einer Überlegung über Zweck, Folgen und rationale Begründbarkeit leiten läßt. Er folgt den Gefühlsimpulsen, ohne sie vom personellen Oberbau her zu kontrollieren und zu dirigieren; die Impulse verbleiben also im Dunkel der Dranghaftigkeit des unmittelbaren Erlebens, ohne geistig aufgehellt und willensmäßig organisiert zu werden.

Gegentypisch zum Gefühlsmenschen sind jene Naturen, die die vulgäre Psychologie als *Verstandesmenschen* bezeichnet. Gemeint ist damit nicht, daß diese Menschen einen besonders scharfen Verstand besitzen, sondern daß bei ihnen die rationale Überlegung, der Kalkül des Intellekts, die planende Voraussicht und der rationale Grundsatz die Leitung in der Lebensführung und Daseinsgestaltung innehaben. Das auszeichnende Merkmal des Verstandesmenschen ist seine *Nüchternheit*, d. h. jene Einstellung zur Welt und zum Leben, die die Menschen, Dinge und Ereignisse in reiner, vom Intellekt festgestellter Tatsächlichkeit zu betrachten sucht und in Rechnung setzt, unbeeinflußt von Stimmungen und Gefühlen, Neigungen und Abneigungen, Wünschen und illusionären Hoffnungen, Leidenschaften und idealisierenden Begeisterungen. Je mehr einer Verstandesmensch ist, desto mehr neigt er zur *Skepsis*, d. h. er enthält sich jeglicher Annahmen überall dort, wo die Gewißheit des Denkens Lücken in unserer Erfahrung läßt und dem immer vom Gefühl getragenen Glauben und Vertrauen eine Einschlagstelle bietet. In diesem Sinne war Cäsar nach Mommsens Darstellung »durchaus Realist und Verstandesmensch; und was er angriff und tat, war von der genialen Nüchternheit durchdrungen und getragen, die seine innerste Eigentümlichkeit bezeichnet. Ihr verdankte er das Vermögen, unbeirrt durch Erinnern und Erwarten, energisch im Augenblick zu leben; ihr die Fähigkeit, in jedem Augenblick mit gesammelter Kraft zu handeln; . . . ihr die Vielseitigkeit, mit der er erfaßte und beherrschte, was der Verstand begreifen und der Wille zwingen kann; . . . ihr die vollendete Selbständigkeit, die keinem Liebling und keiner Mätresse, ja nicht einmal dem Freund Gewalt über sich gestattete«. »Wie gern er auch noch als Monarch mit den Frauen verkehrte, so hat er doch nur mit ihnen gespielt und ihnen keinerlei Einfluß über sich eingeräumt; selbst sein vielbesprochenes Verhältnis zu der Königin Kleopatra ward nur angesponnen, um einen schwachen Punkt in seiner politischen Stellung zu maskieren.«[10]

[10] Th. Mommsen, Römische Geschichte, III. Bd., V. Buch, Kap. XI

Daß bei der ihm eigenen Vorherrschaft des Verstandes, seiner Nüchternheit und Skepsis dem Verstandesmenschen jegliches Gefühl fehle, ist übrigens keineswegs ausgemacht. Denn es gibt sehr wohl Menschen, die durchaus fähig sind zu den Ergriffenheiten des Gefühls; was ihnen gerade fehlt, ist das Vertrauen zu den Imperativen ihrer Gefühlsregungen, zu dem, was das Gefühl ihnen zu tun nahe legt. Es mangelt ihnen das, was man mit J. Volkelt die »*Gefühlsgewißheit*« nennen kann. Sie sträuben sich deshalb dagegen, sich als Wesen, die Entscheidungen treffen und handeln, mit den unmittelbaren Ergriffenheiten ihrer Gefühlsregungen zu identifizieren. Sie halten sich an rationale Grundsätze und Leitlinien, an Einsichten der Zweckmäßigkeit und der vernunftmäßigen Begründbarkeit ihres Verhaltens. Sofern sie erlebnisfähig sind, wird dem Gefühl allenfalls ein genau umschriebener enger Geltungsbereich zugewiesen, der seine Grenzen dort hat, wo die Gefühlsregungen dank ihrer Antriebskomponente das menschliche Verhalten zu bestimmen suchen.

Natürlich kann Verstandesmenschentum auch mit völligem Mangel an Erlebnisfähigkeit bzw. mit einer tatsächlichen Dürftigkeit und Schwäche des endothymen Grundes gekoppelt sein. Es handelt sich um jene Fälle, in denen dem Menschen aus der Tiefe des seelischen Grundes keine Fülle der Lebensinhalte und keine Impulse des Gefühls zuwachsen und dieser Mangel, der sich in Nüchternheit, Kühle und Phantasiearmut spiegelt, kompensatorisch durch die Programmatik eines rein zweckrationalen Denkens überbaut wird. Die letzte Konsequenz solcher Voraussetzungen ist jene völlige Rationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung, die man als *Intellektualismus* bezeichnet.

Gerade hieran wird es übrigens klar, daß die Einseitigkeit, mit der eine der beiden Schichten akzentuiert ist, um so mehr den Charakter einer Unzulänglichkeit bzw. einer Gefahr annimmt, je stärker sie ausgeprägt ist. »Das richtige Verhältnis der Schichten zueinander, ihr ungestörtes Zusammenspiel, ist maßgebend für den harmonischen Aufbau der seelischen Person.«[11] »Überstarkes Hervortreten einer Schicht ist geeignet, die Harmonie der Person (und damit Zweck- und Sinnhaftigkeit der Haltungen und Betätigungsweisen der Persönlichkeit, ihre Anpassung an die Erfordernisse des Lebens) in Frage zu stellen.«[12] Hoffmann unternimmt sogar den Versuch, die »bekannten psychopathischen Eigentümlichkeiten« weitgehend auf Einseitigkeiten der Schichtakzentuierung zurückzuführen.[13]

Es sei noch darauf hingewiesen, daß unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Verschiedenheit in der Akzentuierung der Schichten, die am Gegen-

[11] R. Thiele, Person und Charakter, 1940, S. 10

[12] R. Thiele, a. a. O., S. 22 f.

[13] H. F. Hoffmann, Die Schichttheorie, 1935, S. 75 ff.

spiel von Gefühls- und Verstandesmensch aufgezeigt wurde, ein gewisser Unterschied zwischen *Mann* und *Frau* besteht. Wenn man von der größeren »Emotionalität« der Frau spricht,[14] so darf das nicht eigentlich dahin verstanden werden, daß die Frau an Gefühlsergriffenheiten reicher sei als der Mann, sondern es bedeutet, daß den Gefühlen im Verhalten der Frau, in ihren Entscheidungen wie überhaupt in ihrer Lebensführung eine andere Rolle, ein anderer struktureller *Stellenwert* zukommt als beim Mann. Sofern der Mann gefühlsfähig ist, sucht er die Entscheidungen des Gefühls zu rechtfertigen vor dem Richterstuhl der Vernunft, »l'ordre du coeur« (Pascal) zurückzuführen auf »l'ordre de la raison«. Das Gefühl ist für ihn nicht, wie für die Frau, eine Instanz, die sich aus sich selbst rechtfertigt und keiner Begründung durch die Vernunft bedarf, sondern etwas, dem man mit Skepsis und intellektuellem Mißtrauen gegenüberstehen muß.

Als Beispiel hierfür mag die Gestalt des Candaules in Hebbels »Gyges und sein Ring« genannt sein. Candaules liebt Rhodope mit einem echten Gefühl, er ist ihrer körperlichen Schönheit und dem Zauber ihres weiblichen Wesens vollkommen untertan und wird dennoch von der Unruhe getrieben, einen Zeugen zu finden, der ihm bestätigt, daß er nicht ein eitler Tor sei, »der sich selbst belügt, wenn er sich rühmt, das schönste Weib zu küssen«. Was hinter diesem Wunsche steckt, ist nicht Eitelkeit oder die Sucht, vor anderen groß zu tun, sondern die mangelnde Gefühlsgewißheit, das fehlende Vertrauen auf die Stimme seines Gefühls, die männlichen Forderungen, das, was er fühlt, zu rechtfertigen vor dem Richterstuhl eines allgemein gültigen Urteils.[15]

Auf die größere Gefühlsbestimmtheit und Gefühlsgewißheit, die der Frau im Unterschied zum Mann eigen ist, verweist Klages. Die Frau »kann jemanden lieben, ohne zu finden, er sei besonders schön oder interessant oder herzensgut: sein Wert besteht für sie darin, daß sie ihn liebt«.[16] Liebt dagegen ein Mann ein Mädchen, »so ist etwas in ihm darauf aus, das Mädchen schön oder interessant oder herzensgut, kurz irgendwie vortrefflich zu finden. Ein Musterbeispiel dessen gibt Eduard in den ›Wahlverwandtschaften‹. Noch ist er sich seiner aufkeimenden Neigung zu Ottilie, seit deren Ankunft ein einziger Tag verflossen, durchaus nicht bewußt; aber die Neigung wirkt schon in ihm und veranlaßt ihn, gewisse Vorzüge anzusetzen, von denen er nicht das mindeste wissen könnte, selbst wenn sie vorhanden wären. ›Den anderen Morgen sagte Eduard zu Charlotte: Es ist ein angenehmes, unterhaltendes Mädchen! Unterhaltend? versetzte Char-

[14] G. Heymans, Psychologie der Frau, 1910

[15] Vgl. auch Ph. Lersch, Vom Wesen der Geschlechter, 1947

[16] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde, 7. und 8. Aufl., 1936, S. 91

lotte mit Lächeln: Sie hat ja den Mund noch nicht aufgetan. So? erwiderte Eduard, indem er sich zu besinnen schien. Das wäre doch wunderbar!«[17]

Der Unterschied der Geschlechter hinsichtlich ihrer Gefühlsbestimmtheit ist natürlich nur so zu verstehen, daß ausgeprägte Fälle reiner Gefühlsbestimmtheit bei Frauen häufiger zu finden sind als bei Männern. Das charakterologische Merkmal der Gefühlsbestimmtheit reicht aber über den Unterschied der Geschlechter hinaus; sowohl bei Männern wie bei Frauen gibt es Naturen größerer und geringerer Gefühlsbestimmtheit. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß der kindliche und der jugendliche Mensch in höherem Maße gefühlsbestimmt sind als der Mensch der vollen Lebensreife.

Stimmungsmensch, triebhafter Mensch und Willensmensch. — Wie der Gefühls- und der Verstandesmensch, so stellen auch der *Stimmungsmensch* und der *triebhafte Mensch* Formen der einseitigen Akzentuierung einer Schicht dar, charakterologische Varianten hinsichtlich der Tektonik der Person. Und zwar besteht die Einseitigkeit der Akzentuierung darin, daß den endothymen Erlebnissen der Stimmungen und Antriebe auf der Seite des personellen Oberbaus das Gegengewicht des leitenden bzw. hemmenden Willens fehlt.[18] Wir nennen *den* einen Stimmungsmenschen, der sich in seinem Tun und Verhalten ganz dem Wechsel seiner Stimmungen überläßt ohne die Möglichkeit, sie zu unterdrücken. »Der Einsatz des bewußten Wollens liegt in der Möglichkeit des Ja- oder Neinsagens, also darin, daß der Mensch zu den verschiedenen Stimmungsmöglichkeiten, die das Leben in ihm aufsteigen läßt, in verschiedener Weise Stellung nimmt, daß er die einen unterstützt und fördert, die anderen dagegen nach Möglichkeit zu unterdrücken und auszuschalten versucht ... Es ergibt sich hiermit eine Art von ›Hygiene‹ der Seele, in der der Mensch alles von sich fernzuhalten versucht, was ihn in eine unangenehme und vor allem in eine unfruchtbare Stimmung zu versetzen droht, und umgekehrt alles zu unterstützen und herbeizuführen sucht, was seine Stimmungslage und damit seine Leistungsfähigkeit steigern könnte.«[19] Der Stimmungsmensch ist unfähig, eine solche Hygiene der Seele zu vollziehen. Er lebt zu sehr in seinen Stimmungen, um zu ihnen Stellung nehmen zu können. Darin erweist sich bei ihm die einseitige Akzentuierung der endothymen Schicht. Eine Störung und Gefahr aber bedeutet diese Einseitigkeit insofern, als »in jedem Augenblick Anforderungen an den Menschen herantreten, die ihre Erfüllung mit einer

[17] L. Klages, a. a. O.
[18] Vgl. S. 520
[19] O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 1941, S. 101

Dringlichkeit verlangen, daß sie nicht danach fragen, ob sich der Mensch auch in einer dafür geeigneten Stimmung befindet«.[20]

Auch der *triebhafte* Mensch ist in den Schichten einseitig akzentuiert, und zwar in der Weise, daß den endothymen Vorgängen seiner unmittelbaren Antriebe kein Gegengewicht des hemmenden und leitenden Willens gegenübersteht. Dabei ist der Begriff der Triebhaftigkeit nicht so zu verstehen, als handle es sich nur um die animalischen, an das leibliche Leben gebundenen Antriebe vor allem des Nahrungsbedürfnisses und des Sexus, sondern in dem Sinne, daß der Mensch allen Antrieben, auch denen der Geltung und Vergeltung, der Liebe und des Hasses, des Mitleids und der Begeisterung usw. in *Sofortreaktionen* nachkommt, ohne einen Hiatus der Überlegung und eine Hemmung des Willens einzuschalten. Mit »triebhaft« ist hier also etwas gemeint, dem der vulgäre Ausdruck »*impulsiv*« am nächsten kommt. Man könnte auch von »antriebsunmittelbaren« Naturen sprechen.

Eine ins Anormale übersteigerte Form dieser antriebsunmittelbaren Naturen sind die sogenannten »explosiblen Psychopathen«. Auch ihnen fehlt es — wie den Stimmungsmenschen — »an Kraft und Willen zur Disziplin. Die geistgeleiteten Funktionen der Steuerung und Regulierung tieferer psychischer Schichten halten dem Ansturm von unten nicht stand.«[21]

Auch hinsichtlich der Antriebsunmittelbarkeit besteht ein Unterschied der Geschlechter. »Die darin dem Kinde näherstehende Frau ist in ihrem Handeln durchschnittlich triebhafter als der Mann. Nicht als ob er ein weniger reiches und weniger starkes Triebleben hätte, aber er pflegt ihm weniger unmittelbar zu folgen und es eindeutig dem bewußten Willen unterzuordnen. Die individuellen Spielarten sind aber sehr groß, was man schon daraus sieht, daß es unter beiden Geschlechtern sowohl triebhafte wie bewußte Menschen gibt.«[22]

Dem triebhaften, antriebsunmittelbaren, impulsiven Menschen stellen wir schließlich den *Willensmenschen* gegenüber. Wir hatten seinerzeit Aufgabe und Funktion des Willens als rein formal bestimmt. Sie bestehen darin, daß der Wille die Antriebe des endothymen Grundes in Richtung auf ein in der Entscheidung gesetztes Ziel organisiert, indem er einerseits alle Antriebe hemmt, die die Verfolgung und Erreichung des Zieles stören, und im übrigen alle verfügbaren leiblichen und seelischen Energien gleich einer Brennlinse auf das intendierte Ziel sammelt. Dabei steht der Wille immer noch in Koppelung zum endothymen Grund, sofern sich sein Träger, das

[20] O. F. Bollnow, a. a. O., S. 102

[21] K. Schneider, Der triebhafte und der bewußte Mensch, Jb. f. Charakterol., I. Bd., S. 350

[22] K. Schneider, a. a. O.

Ich, mit bestimmten Antrieben des endothymen Grundes identifiziert, der Wille sich also in den Dienst eines Strebungszieles stellt. Die Erfahrung zeigt nun, daß bei den wenigsten Menschen das wollende Ich sich in dieser Weise mit jedem nur möglichen Ziele zu identifizieren vermag. Der eine beweist Willenskraft auf dem Gebiete der Selbsterhaltung, des Sich-zur-Geltung-bringens und des Machtgewinns, der andere auf dem Gebiete gerade des Einsatzes für eine Idee oder eine Sache, während er in Fragen der Selbstdurchsetzung immer wieder schwach werden kann. Der Fall des Willensmenschen ist nun dann gegeben, wenn die Koppelung der Willensfunktion an spezifische Antriebe des endothymen Grundes auf ein Minimum reduziert ist und die freie Verfügbarkeit des Willens gegenüber jeglichem Kommando, das er vom Ich erhält, ein Maximum erreicht hat, der Wille also in höchstem Grade unspezialisiert und zum Apparat geworden ist, der gleichmäßig hier und dort eingesetzt werden kann. In dieser seiner Eigentümlichkeit kann der Willensmensch zur Karikatur der Autonomie und Souveränität des bewußten Ichs werden, nicht ohne Schaden zu nehmen an seiner Seele, weil er die Verbindung mit dem endothymen Grund verloren hat, aus dem allein das Dasein Fülle und Schwung erhält.

Die idealtypische Übersteigerung des Willensmenschen, in dem sich die formale Funktion des Willens völlig verselbständigt hat, ist die Gestalt des Ingenieurs Kiriloff in Dostojewskis Roman »Die Dämonen«. Kiriloff, ein introvertierter, völlig weltabgewandter Sonderling, im tiefsten Grunde ein Mensch von einer leidenschaftlichen Beunruhigung durch die Frage nach Gott, ist besessen von der Idee, daß es Gott nicht gibt, und besessen von dem Gedanken, daß es seine Aufgabe sei, die Nichtexistenz Gottes zu beweisen. »Wenn es Gott gibt, dann ist aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich nicht. Wenn nicht, so ist aller Wille mein, und ich bin verpflichtet, Eigenwillen zu bezeugen.«[23] Die einzige Möglichkeit dieser Bezeugung sieht er im Selbstmord. »Ich bin verpflichtet, mich zu erschießen, weil der vollste und höchste Punkt meines Eigenwillens ist – mich selbst zu töten.« Kiriloff hat nun seinen Entschluß, sich zu töten, um darin die Souveränität und Absolutheit seines Willens zu beweisen, in den Dienst einer anarchistischen Aktion gestellt, indem er sich verpflichtete, schriftlich zu erklären, daß er es gewesen sei, der den politischen Mord an Schatoff begangen habe, obwohl er an diesem Mord in Wahrheit gar nicht beteiligt war. Es war vereinbart, daß er sofort nach Unterzeichnung jener Erklärung seinen Selbstmord vollziehen soll. Der Roman schildert nun in einer außerordentlich dramatischen Szene, wie Pjotr Stepanowitsch Werchowenski, der eigentliche Drahtzieher und böse Geist der anarchistischen Gruppe, sofort, nachdem Schatoff im nächtlichen Dunkel eines entlegenen Parkes hinterrücks erschossen worden und seine Leiche in einem Teich versenkt war, gegen Mitternacht zu Kiriloff in dessen Wohnung kommt, die Unterschrift fordert und Zeuge des Selbstmordes von Kiriloff sein will. Die

[23] Dostojewski, Die Dämonen. Übertragen von E. K. Rechlin, Piper-Verlag, 1921, S. 973 f.

Unterschrift ist vollzogen und Werchowenski drängt Kiriloff, nun auch den Selbstmord auszuführen. Kiriloff, der Werchowenski im tiefsten verachtet, will bei diesem letzten Schritt seines Lebens, der für ihn so etwas wie eine sakrale Bedeutung hat, allein sein und zieht sich deshalb in sein Zimmer zurück, während Werchowenski im Nebenraum in einer aufs höchste gesteigerten Spannung und Unruhe auf den Schuß wartet, besorgt, daß Kiriloff im letzten entscheidenden Augenblick sein Wort nicht einlösen werde. Nachdem lange, durch die Erwartung zerdehnte Minuten vergangen sind und der Schuß immer noch nicht gefallen ist, geht Werchowenski in das Zimmer, in das Kiriloff sich zurückgezogen hatte. »Im Zimmer war kein Mensch. Er fuhr zusammen. Einen anderen Ausweg hatte das Zimmer nicht, aus ihm zu entfliehen war unmöglich. Er hob das Licht noch höher und blickte noch aufmerksamer hinein: nein, kein Mensch. Halblaut rief er einmal Kiriloff, und dann zum zweitenmal lauter, aber niemand antwortete... Plötzlich wandte er sich blitzschnell um und etwas Ungewöhnliches erschütterte ihn. An der Wand, die dem Fenster gegenüber lag, stand links von der Tür ein Schrank. An der linken Seite dieses Schrankes aber, in der Ecke zwischen der anderen Wand und dem Schrank, stand Kiriloff, und stand furchtbar sonderbar – unbeweglich, stramm, die Hände militärisch an den Nähten, den Kopf erhoben und mit dem Rücken fest an die Wand gepreßt... Pjotr Stepanowitsch stand ein wenig schräg zur Ecke und sah nur den hervortretenden Teil der Gestalt. Er konnte sich aber nicht entschließen, weiter nach links zu gehen und das Rätsel zu lösen. Sein Herz schlug laut. Und plötzlich erfaßte ihn eine rasende Wut: er riß sich von der Stelle, schrie auf und stürzte trampelnd zu der furchtbaren Stelle. Doch wie er unmittelbar vor ihm stand, blieb er wie angewurzelt stehen, noch mehr von Entsetzen betäubt. Vor allem frappierte es ihn, daß die Gestalt sich trotz seines Schreies und wütenden Anlaufs nicht einmal bewegte, nicht einmal zuckte, auch nicht mit einem einzigen Gliede – ganz als ob sie versteint oder aus Wachs gewesen wäre. Die Blässe des Gesichtes war unnatürlich, die schwarzen Augen waren unbeweglich und sahen auf irgendeinen Punkt im leeren Raum. Pjotr Stepanowitsch führte das Licht von oben nach unten und wieder nach oben und sah aufmerksam dieses Gesicht an. Und plötzlich gewahrte er, daß Kiriloff, wenn er auch geradeaus in die Luft blickte, ihn doch seitlich sah und womöglich noch beobachtete. Da kam ihm der Gedanke, das Licht diesem Schurken an das Gesicht zu legen, es anzubrennen, um zu sehen, was er dann tun werde. Plötzlich aber schien es ihm, daß Kiriloffs Kinn sich bewege und über die Lippen ein Spottlächeln flimmere – ganz als ob jener seinen Gedanken erraten hätte. Er erbebte und außer sich vor Wut packte er Kiriloff an der Schulter. Da geschah aber etwas dermaßen Unglaubliches und geschah so schnell, daß Pjotr Stepanowitsch sich später in seiner Erinnerung selbst nicht mehr zurechtfand. Kaum hatte er Kiriloff berührt, als dieser plötzlich seinen Kopf fallen ließ und ihm mit dem Kopf das Licht aus der Hand schlug. Der Leuchter fiel mit lautem Gepolter zu Boden und das Licht erlosch. Im selben Augenblick fühlte er einen furchtbaren Schmerz im kleinen Finger seiner linken Hand. Er schrie auf, und später wußte er nur noch, daß er, außer sich, Kiriloff, der seinen Finger nicht aus den Zähnen ließ, dreimal mit dem Revolver auf den Kopf geschlagen hatte. Doch es gelang ihm endlich, den Finger herauszureißen. Und er stürzte fort, hinaus, so

schnell er in der Dunkelheit nur konnte, aus dem Zimmer, aus der Wohnung. Ihm nach aber drangen die furchtbaren Schreie: ›Sofort, sofort, sofort!‹ Wohl mehr als zehnmal. Aber Werchowenski lief immer noch weiter, weiter, durch die Dunkelheit, suchte schon im Flur die Ausgangstür, als plötzlich ein lauter Schuß erschallte. Da erst blieb er stehen, im Flur, in der Dunkelheit, und überlegte wohl fünf Minuten lang. Endlich kehrte er um und ging in die Wohnung zurück.« Was wir aus der Darstellung Dostojewskis für unseren Zusammenhang zu entnehmen haben, ist dies: In jener ungeheuren Anspannung und Verabsolutierung seines Willens wird Kiriloff zum *Automaten*, zum seelenlosen Mechanismus; »als ob er versteint oder aus Wachs wäre«, zeigt seine Gestalt nicht die leiseste Bewegung, als Werchowenski mit einem Schrei der Wut gegen ihn anläuft. Das Herabfallen seines Kopfes und der Biß in Werchowenskis Finger erfolgt wie bei einer mechanisch funktionierenden Maschine. Und eben dies zeigt, daß der Mensch in dem Augenblick, in dem er nichts mehr ist als nur Wille, schon nicht mehr Mensch ist, daß der Wille, wie hier von Kiriloff, in letzter und höchster Konzentration lediglich als souveräne Eigenfunktion betätigt, schon die Grenze lebendigen Personseins überschreitet.

Die endothyme Akzentuierung des kindlichen Erlebens. — Da der personelle Oberbau als Schicht, wie schon mehrfach angedeutet, onto- und phylogenetisch jünger ist als der endothyme Grund, ist es verständlich, daß das *Kind* von Natur aus ganz allgemein vorwiegend endothym akzentuiert ist. Es ist zunächst und auf lange Zeit ein rein *pathisches* Wesen. Es lebt — den wechselnden Eindrücken seiner Umwelt hingegeben — aus der Unmittelbarkeit seiner Stimmungen, seiner Triebe und Gefühlsregungen, und es dauert Jahre, bis Wollen und Denken jene Führung und Steuerung übernehmen, die ihnen im Aufbau des seelischen Lebens zukommt. Der Prozeß der Reifung zum Erwachsenen ist unter anderem gekennzeichnet gerade durch die allmähliche Aufschichtung des personellen Oberbaus, die fortschreitende Ausformung eines bewußten einheitlichen Ichzentrums als Instanz der Führung und Steuerung des Verhaltens auf Grund noëtischer Einsicht und Übersicht.[24]

Unter den vielen Einzeltatsachen, die als Beweise der allgemeinen endothymen Akzentuierung des kindlichen Seelenlebens zu werten sind, sei folgende besonders hervorgehoben. Spranger[25] weist mit Nachdruck darauf hin, daß in dem von F. Giese[26] gesammelten Material über das freie litera-

[24] So definiert das deutsche Jugendgerichtsgesetz (§ 3) die beginnende »Straffähigkeit« des heranwachsenden Menschen dahin, daß er »zur Zeit der Tat nach seiner sittlichen und geistigen Entwicklung reif genug ist, das Unrecht der Tat einzusehen und nach dieser Einsicht zu handeln«, und nimmt an, daß dieser Zustand normalerweise mit Vollendung des 14. Lebensjahres erreicht ist.

[25] E. Spranger, Psychologie des Jugendalters, 1925, S. 58

[26] Fr. Giese, Das freie literarische Schaffen bei Kindern und Jugendlichen, 1924

rische Schaffen von Kindern und Jugendlichen sich kaum ein Wort so häufig findet wie »Traum« und »Träumen«. Nun ist gerade die Phantasie des Traumes — der Wachtraum des Tages ist darin nur ein Abkömmling des Schlaftraumes der Nacht — eine gegenständliche Veranschaulichung endothymer Regungen, sie ist die ursprüngliche Bildersprache des endothymen Grundes, in der dieser sich gleichsam selbst offenbar wird. Besteht also eine innere Beziehung zwischen dem endothymen Grunde und der sinnlich-anschaulichen Bildphantasie, so ist auch der phantastische Realismus, der nach O. Kroh[27] das Seelenleben des schulpflichtigen Kindes auszeichnet, charakteristisch für die Vorherrschaft des endothymen Lebens in dieser Entwicklungsperiode. »Auch da, wo das Kind phantasiert, steht hinter seiner gestaltenden Tätigkeit eine eigentümliche affektive Haltung: Furcht, Geltungswille, Freude am Wechsel der Bilder und Einfälle.« Es »sinkt diese Welt langsam zurück in dem Grade, in dem sich der Wirklichkeit gegenüber die erkenntnismäßige Haltung entfaltet«.

2. KAPITEL

DIE DISSOZIATION DER SEELISCHEN SCHICHTEN

Das natürliche Verhältnis von endothymem Grund und personellem Oberbau kann nicht nur in *der* Weise verschoben werden, daß, wie eben gezeigt, eine der beiden Schichten einseitig akzentuiert ist, sondern es kann auch vorkommen, daß Grund und Oberbau, die natürlicherweise zur Funktionsganzheit integriert sein sollen, sich voneinander lösen und gegeneinander isolieren. Wir bezeichnen diese Möglichkeit in der Tektonik der Person als *Dissoziation (Spaltung)* der seelischen Schichten.

1. URSACHEN UND FOLGEN DER DISSOZIATION

Eine solche Dissoziation tritt vor allem dann ein, wenn der personelle Oberbau gewisse Regungen des endothymen Grundes gar nicht zu Wort kommen läßt, von ihnen keine Kenntnis und zu ihnen keine Stellung nimmt, und zwar deshalb nicht, weil ihm peinlich ist und ihn unsicher macht, was jene zu sagen haben. Es handelt sich dabei um Erlebnisse, die das Bild stören, das einer von sich hat oder haben möchte, oder um solche, die sein Gewissen belasten, die dem widersprechen, was nach dem Kodex des guten Tones zu fühlen und zu wünschen, zu denken und zu wollen sich geziemt.

[27] O. Kroh, Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes, 1935

So kann sich der personelle Oberbau aus der Ideologie einer oft nur zeitlich oder gesellschaftlich bedingten Wert- und Sittenordnung gegen die weicheren Regungen der Sympathie, des Mitleids, der religiösen Ergriffenheit ebenso abriegeln wie gegen die Regungen und Wünsche des geschlechtlichen Triebes. Immer handelt es sich darum, daß dem, was vom endothymen Grund her gelebt und durchlebt werden möchte, vom personellen Oberbau das Recht und die Möglichkeit dazu entzogen wird.

Endothyme Versandung. – Was die Folgen betrifft, die eine solche Abriegelung des Oberbaus gegen die Regungen des endothymen Grundes nach sich zieht, so wird sich eine *Versandung* des endothymen Grundes und eine Verkümmerung der Unmittelbarkeit des Erlebens da einstellen, wo der endothyme Grund von Hause aus *nicht sehr stark* ist. So können in einem Menschen die weicheren Regungen der Hingabe, ja überhaupt jegliche Art von Gemütsregungen durch konventionelle Formen und jahrelanges Training der Erziehung und des gesellschaftlich normierten Vorbildes so sehr unterdrückt und die ursprünglichen Impulse so sehr zurückgedrängt werden, daß der Mensch gar nicht mehr weiß, daß es solche Regungen gibt.

Die Verdrängung. – Aber nicht immer führt die Abriegelung des personellen Oberbaus gegen den endothymen Grund zur Verkümmerung des endothymen Lebens. Sind die im Pathos des endothymen Grundes wirksamen Kräfte zu stark, um sich ersticken zu lassen, dann beschränkt sich die dissoziierende Wirkung des personellen Oberbaus darauf, bestimmte Regungen des endothymen Grundes *nicht zur Kenntnis* zu nehmen als etwas, in dem der Mensch sich selbst begegnet. Damit wird zugleich auch eine *Auseinandersetzung* mit diesen Regungen von vornherein unterbunden. Die endothymen Regungen werden also in den personellen Oberbau gar nicht eingelassen, sie können gar nicht in ihn diffundieren. Sofern aber ihre Dynamik zu stark ist, um sich ersticken zu lassen, werden sie lediglich abgedrängt und führen abseits von der *Kenntnisnahme* und *Stellungnahme* des personellen Oberbaus ein eigenes Leben. Die Psychologie spricht in diesem Falle von *Verdrängung*. Die endothymen Regungen bleiben für den personellen Oberbau unterschwellig.
Auf die Tatsache der Verdrängung verweist schon die Vorstellungsmechanik Herbarts. Er nennt eine Vorstellung unterschwellig, wenn sie von einer anderen unterdrückt wird und es ihr an Kraft fehlt, sich gegen diese durchzusetzen. Genau genommen gilt dies für die Vorstellungen freilich nur insofern, als sie die Vergegenständlichung endothymer Regungen sind oder jedenfalls von endothymen Regungen impulsiert werden. Auch Schopenhauer weist auf das Faktum der Verdrängung hin. Er spricht von einem »Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intel-

lektes kommen zu lassen ... Es werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann«. Wer ehrlich gegen sich ist und seinem Innenleben nicht kritiklos gegenübersteht, der wird die Tatsache der zahlreichen Verdrängungen, die wir täglich vollziehen, zugeben. Eine solche Verdrängung liegt überall dort vor, wo wir uns eine endothyme Regung nicht eingestehen und uns nicht mit ihr identifizieren bzw. auseinandersetzen wollen. Es handelt sich dabei etwa um Regungen des hemmungslosen Egoismus, um Gefühle der Minderwertigkeit oder der Schuld, um Regungen der Antipathie oder des Hasses, um Neigungen und Triebe, die wir uns nicht erlauben dürfen und deren Verwirklichung nicht nur, sondern schon deren Vergegenständlichung in Vorstellungen und Gedanken wir deshalb unterdrücken.

Unter Umständen können solche Verdrängungen zu gewissen seelischen Störungen führen, die zeigen, daß die gegen den personellen Oberbau abgeriegelten Regungen des endothymen Grundes nicht erstickt und ausgelöscht, sondern durchaus lebendig sind, obwohl es ihnen versagt bleibt, durch das bewußte Ich zur Kenntnis genommen zu werden, daß sie nur abgeschoben, aber nicht erledigt sind, daß das Ich sie nur *verdrängt* hat, aber *nicht* eigentlich mit ihnen *fertig* geworden ist. Derartige Störungen in der Tektonik der Person zeigen sich an in nervöser Unruhe, Unsicherheit und Gehemmtheit, in Gereiztheit, Mißbehagen und Angst, im ungeklärten Gefühl innerer Unstimmigkeit und Uneinheitlichkeit, in seelischen Spannungen und Verkrampfungen. Die Störung der Kommunikation und des integrativen Gleichgewichtes zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau auf Grund von Verdrängungen kann schließlich auch, wie die Erfahrung zeigt, zu jenen seelischen Erkrankungen führen, die unter dem Namen der *Psychoneurosen* bekannt sind.

Freilich sind nicht alle psychoneurotischen Störungen solche der vertikalen Integration von endothymem Grund und personellem Oberbau. Es gibt eine Theorie, nach der die neurotischen Störungen immer solche der Anpassung des Menschen an seine Umwelt, also Störungen der horizontalen Integration zwischen Individuum und Umwelt sind (vgl. S. 44). Zugrunde liegen unerfüllte Strebungen, unerfüllbare Ansprüche, falsche Leitbilder, die man nicht zu verwirklichen vermag, Lebensrollen, die man übernommen hat oder in die man hineinmanövriert wurde u. a. In Wirklichkeit gibt es beides: Psychoneurosen, die auf Störungen der *horizontalen*, und solche, die auf Störungen der *vertikalen Integration* des seelischen Lebens beruhen.

Die letzteren sind Zeichen der verlorengegangenen funktionalen Einheit und Zusammengehörigkeit, auf die endothymer Grund und personeller Oberbau angelegt sind und die als Einheit und Mitte des personalen Selbstes erlebt werden. Sofern also Verdrängungen zu seelischen Störungen führen, sind diese im Grunde immer Störungen des *personalen Selbstes*.

Dabei ist noch einmal daran zu erinnern, daß dieses Selbst als Integration zwischen personellem Oberbau und endothymem Grund keineswegs gedacht werden darf als eitel Eintracht und spannungslose Harmonie. Was über die Rolle des Willens in der inneren Willenshaltung gesagt wurde, zeigt eindeutig, wie sehr das Verhältnis der endothymen Regungen zur Instanz des Willens auf Spannungen angelegt ist, sofern gerade in der inneren Willenshaltung entschieden wird, welchen Regungen stattgegeben und welchen ein Veto entgegengesetzt werden soll. Verdrängung aber ist etwas ganz anderes als ein solches in der inneren Willenshaltung vollzogenes Veto. Dem Nein des Willens geht immer eine Stellungnahme voraus, es handelt sich hier um eine wirkliche Auseinandersetzung und ein Sichbefassen mit den endothymen Regungen, während es für die *Verdrängung* gerade charakteristisch ist, daß sich der personelle Oberbau mit den Peinlichkeiten, Unbequemlichkeiten und Unzukömmlichkeiten endothymer Regungen *gar nicht auseinandersetzt*, sich mit ihnen überhaupt nicht in eine Diskussion, einen Dialog einläßt, sich gar nicht über sie klar zu werden versucht, sondern ihnen im Bogen ausweicht.

2. DER TRAUM ALS AUSGLEICH

Die Erfahrung zeigt nun, daß das, was aus dem endothymen Grund heraus zwar gelebt werden möchte, aber nicht gelebt werden kann, weil ihm der personelle Oberbau das Recht dazu versagt, und das deshalb der Verdrängung anheimfällt, von der Natur die Möglichkeit eines *Ausgleichs* erhält, und zwar in der Welt des *Traumes*. Die phänomenologische Eigenart des Traumes wurde ja schon dahin charakterisiert, daß in ihm der personelle Oberbau weitgehend zugunsten der endothymen Dynamik entmachtet ist. Damit erhält der Traum eine besondere Bedeutung als Weg der Selbstoffenbarung, Selbstfindung und Selbstrealisierung, als Chance des endothymen Grundes, sich als Teil des Ganzen, das die Person nun einmal ist, zur Geltung zu bringen.
Um zu zeigen, inwiefern dies der Fall ist, müssen wir weiter ausholen, den Traum zunächst als Sonderform des Erlebens betrachten und ihm seinen Platz im Ganzen des Lebenszusammenhangs anweisen. Erst wenn dies geschehen ist, wird es möglich sein, seine Rolle als Ausgleich der Spaltung zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau verständlich zu machen.

Traum und Schlaf. — Wenn wir unter Traum Erlebnisse verstehen, die sich während des Schlafes abspielen, so bedarf diese Bestimmung einer näheren Erläuterung. Denn es gibt verschiedene Stufen des Schlafes, gekennzeichnet durch die Reagibilität der Sinnesorgane, durch die der Erlebnisrapport mit

der Umwelt vollzogen wird. Die tiefste Stufe des Schlafes ist der *traumlose Tiefschlaf*, der Bruder des Todes. Es ist jener Zustand, in dem das Dasein aus der Wachheit jeglichen Erlebens in die Schicht des Lebensgrundes zurückgesunken ist. In ihm geht nur der im Lebensgrund sich vollziehende Rapport mit der Umwelt weiter, so besonders in der Funktion des Atmens. Die nächsthöhere Stufe des Schlafes ist dort gegeben, wo unsere niederen Sinne auf die Eindrücke der Umwelt reagieren, ohne daß jedoch diese Eindrücke in die volle Wachheit des Erlebens treten. So reagiert der Körper im Schlaf auf Sinnesempfindungen der Haut, auf ein Kitzeln unter der Nase, eine schlechte Lage im Bett oder einen kalten Luftstrom. Wiederum eine Stufe höher liegt jener Schlafzustand, in dem der durch das Gehör vermittelte Rapport mit der Umwelt noch erhalten ist. Wir können auch im Schlaf hören, ohne aufzuwachen, wobei sich die Gehörseindrücke in Traumbilder umsetzen. Sobald aber der Kontakt des *Auges* mit der Umwelt hergestellt ist, ist der Schlaf beendet. Das Aufschlagen der Augen ist das äußere Zeichen des Erwachens.

Diese Erfahrungen bestätigen, daß das Leben dort in die Wachheit des Erlebens gerufen wird, wo die Notwendigkeit gegeben ist, in der Weise des Weltinnewerdens sich in der Umwelt zu orientieren (vgl. S. 33). Es ist also gerade der Rapport des Weltinnewerdens, der im Schlaf weitgehend unterbrochen ist. Dabei kommt dem Schlaf offenbar eine biologische Bedeutung zu. Wenn es das Leben ist, das alles Erleben trägt, so bedeutet der Schlaf eine Regeneration der Energie, die wir im Erleben bei der Auseinandersetzung mit der Umwelt verausgaben. Im traumlosen Tiefschlaf haben wir also gleichsam Erholungsurlaub von der Auseinandersetzung mit der Welt, die sich in Weltinnewerden, Weltorientierung und wirkendem Verhalten vollzieht.

Nun zeigt aber der Traum, daß zwar das sinnliche Weltinnewerden, das für den Menschen seinen Akzent in der Funktion des Auges hat, keineswegs aber das Erleben schlechthin ausgeschaltet ist. Auch der Traum hat seine Welt; es ist jedoch nicht die Welt dessen, was durch die Sinnesorgane im Hier und Jetzt vermittelt wird. So gesehen ist der Traum ein Zustand zwischen dem Tiefschlaf und der Wachheit des Tagerlebens, in dem wir immer in die Auseinandersetzung mit der Umwelt gerufen sind – ein Zustand, in dem zwar die akute Auseinandersetzung mit der sinnlich-konkreten Umwelt aufgehoben ist und pausiert, das Erleben aber in einer besonderen Form weitergeht.

Die Frage nach der Bedeutung des Traumes. – Wenn nun seinerzeit vom Erleben gesagt wurde, daß es – phylogenetisch betrachtet – in *den* Lebewesen zur Entfaltung kommt, denen – im Unterschied von den Pflanzen – das zur Erhaltung des Lebens Notwendige nicht schon von der Umwelt

nahe gebracht wird, sondern von denen es erst gesucht werden muß, und wenn andrerseits im Traum gerade die sinnliche Kommunikation mit der Welt aufgehoben ist, so stellt sich die Frage, ob dem Traum überhaupt eine Bedeutung im Ganzen des menschlichen Lebenszusammenhangs zukommt. Es gibt Menschen und Zeiten, die diese Frage verneinen, im Traum lediglich einen unzulänglichen Zustand der Seele sehen und ihn deshalb überhaupt nicht als Problem nehmen. Als die eigentliche Lebensform der Seele wird das Tagesbewußtsein angesehen. Die Unzulänglichkeit des Traumes wird daraus erklärt, daß diese Wachheit eben durch den Schlaf unterbrochen ist. Eine solche Einstellung findet sich bei allen Menschen und Zeiten rationaler Grundhaltung. So hat Lessing, der größte Geist der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, von sich behauptet, daß er überhaupt nicht träume. Eine um so größere Bedeutung gewinnt der Traum in der Gegenbewegung zur Aufklärung, der deutschen Romantik, die im Traum eine Erlebnisform höherer Ordnung und zugleich das Vorbild der dichterischen Phantasie erblickt.

Dort nun, wo der Traum als *Erlebnisform eigener Art* wichtiggenommen wird, kann er zwei verschiedene Ausdeutungen erfahren: eine *magisch-transzendente* und eine *psychologisch-immanente*. In der ersteren erscheint er als Sprache der Wirklichkeit. Es wird angenommen, daß er Erkenntnisse vermittle, die dem von der sinnlichen Wahrnehmung getragenen Tagesbewußtsein verschlossen sind. Diese Vorstellung von der prophetisch-divinatorischen Erkenntniskraft der Träume ist von Urzeiten an dem Menschen eigen. Der naive Mensch, der lebhaft und seltsam geträumt hat und vom Wachen her auf sein Traumerlebnis zurückschaut, gerät in ein begreifliches Staunen. Das Geheimnisvolle und Unerklärliche, das ihm hier begegnet, verknüpft er mit seinem Götter- und Schicksalsglauben und fühlt im Traum die Hand der Götter und des Schicksals über sich. Die prophetische Deutung des Traumes finden wir schon in der Bibel, dann vor allem im griechischen und römischen Altertum. Plutarch berichtet in seinen »Heldenleben« von einer Reihe prophetischer Träume. In der deutschen Romantik lebt die Vorstellung von der Fähigkeit des Traumes, den Menschen mit Räumen und Zeiten zu verbinden, die seinem Tagesbewußtsein verschlossen sind, wieder mächtig auf. Prophetische Träume finden sich bei Novalis und Tieck, bei E. Th. A. Hoffmann und in dem »Magazin für Seelenkunde«, das der romantische Naturphilosoph Schubert herausgab. Von ihm ist auch eine »Symbolik des Traumes« überliefert.

Es bleibe hier dahingestellt, ob es prophetische Träume tatsächlich gibt. Diese Frage ist Gegenstand der *Parapsychologie* als der Lehre von der außersinnlichen Wahrnehmung, auf deren weit ins Erkenntnistheoretische hineinreichende Problematik hier nicht eingegangen werden kann.

Aber auch abgesehen von seiner als möglich zu unterstellenden prophe-

tischen Bedeutung, die – wenn überhaupt – doch nur in seltenen Fällen in Wirksamkeit tritt, bleibt die Frage bestehen, welche Bedeutung dem Traum im Zusammenhang des menschlichen Erlebens zukommt. Die wissenschaftliche Psychologie hat diese Frage lange Zeit unbeachtet gelassen, und zwar deshalb, weil sie sich als reine »*Bewußtseinspsychologie*« entfaltete und im Traum lediglich einen Abbau und eine Auflösung des denkenden Erfassens und des zielbewußten Wollens erblickte, mit welcher Bestimmung man sich zufrieden gab. Psychologen von Begabung aber haben seit je im Traum etwas gesehen, das zum Ganzen des menschlichen Seelenlebens gehört. So Lichtenberg: »Wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses ... Der Traum ist ein Leben, das, mit unserem übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen.«[28] Und Nietzsche: »Was wir im Traume oftmals erleben, gehört so zum Gesamthaushalt unseres Lebens wie ein ›wirklich‹ Erlebtes: wir sind vermöge desselben reicher oder ärmer, haben ein Bedürfnis mehr oder weniger und werden schließlich am hellen, lichten Tage und selbst in den heitersten Augenblicken unseres wachen Geistes ein wenig von den Gewöhnungen unserer Träume gegängelt.«[29]

Die Ursachen des Traumes. – Das Problem der psychologischen Bedeutung der Träume im Gesamtzusammenhang des Lebens führt zunächst zurück auf die Frage nach den *Ursachen* des Traumes und seiner einzelnen Bilder. Die experimentelle Traumpsychologie hat erwiesen, daß jedenfalls ein Teil aller Träume durch innere, vom vegetativen Nervensystem ausgehende physiologische Reize verursacht wird. Wir wissen, daß eine Überfüllung des Magens Träume von besonderer Art hervorrufen kann. »Schmerzen im Körper des Schlafenden verwandeln sich im Traum in Mißhandlungen, die der Träumende erleidet, oder in feindliche Angriffe.«[30] Im Traume zeigen sich manchmal beginnende Krankheiten an, und zwar lange, bevor sie sich dem wachen Erleben melden. Auch hier wirken also innerleibliche physiologische Vorgänge als Ursachen des Traumes. Alle diese Tatsachen deuten darauf hin, daß im Traum die Vorgänge jenes Teiles der Person ins Erleben eintreten können, den wir als *Lebensgrund* bezeichnet haben.
Sodann können es objektive *Sinnesreize* sein, durch die Traumerlebnisse ausgelöst werden. Dabei spielen akustische Reize eine bevorzugte Rolle. Man sieht im Traum einen Wasserfall, man hört sein Rauschen, und das Erwachen belehrt einen darüber, daß der Traum von dem Geräusch eines

[28] G. C. Lichtenberg, Tag und Dämmerung, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1941, S. 262
[29] Zit. K. Joël, Nietzsche und die Romantik, 1905, S. 74
[30] S. Freud, Traumdeutung, 1911, S. 16

am Fenster vorbeifahrenden Zuges verursacht wurde. »Das Hören eines Donners setzt sich um in das Schauspiel einer Schlacht.«[31] Daß auch taktile Reize sich in Traumbilder umsetzen können, zeigt der schon erwähnte Revolutionstraum (S. 536), der durch das Auftreffen des herabgefallenen Bettaufsatzes auf die Halswirbelsäule des Schläfers hervorgerufen wurde.
Wenn es nun erwiesen ist, daß äußere Sinnesreize sich in Traumerlebnisse umsetzen können, so muß man sich darüber im klaren sein, wieweit der dann ablaufende Traum tatsächlich aus diesen Reizen schon erklärt ist. Und hier ist zu sagen, daß der äußere Sinnesreiz lediglich als auslösendes Moment wirkt. Daß es zur Ausgestaltung gerade dieses und keines anderen Traumgeschehens, etwa der dramatischen Szenerie der französischen Revolution kommt, das hat nichts mehr mit den äußeren, auf den Schläfer wirkenden Sinnesreizen zu tun, sondern ist durch eine im träumenden Subjekt bereitliegende *Erlebnisthematik* bestimmt, die sich im Traumgeschehen in anschauliche Bilder auseinanderfaltet. Sofern Träume durch äußere Sinnesreize ausgelöst werden – für viele Träume trifft dies gar nicht zu –, wirken diese lediglich als *Gelegenheitsursache* für die traumhaft-bildliche Dramatisierung einer bereitliegenden Erlebnisthematik.
Damit stellt sich die weitere Frage, von welchen *inneren* Bedingungen nun die Erlebnisthematik des Traumes bestimmt wird. Gehen wir dieser Frage empirisch nach, dann zeigt es sich zunächst, daß in den Traum vor allem Erlebnisse des Tages hineinragen. Das, was uns im Wachbewußtsein des Tages beschäftigt hat, setzt sich in die Bildersprache des Traumes um, wobei oft genug das Bild seine Identität mit den Gegenständen des Tagerlebens gar nicht zu erkennen gibt. Kretschmer weist auf einen Traum Bismarcks hin, den dieser in seinen »Gedanken und Erinnerungen« mitteilt:

»Mir träumte, und ich erzählte es sofort am Morgen meiner Frau und anderen Zeugen, daß ich auf einem schmalen Alpenpfade ritt, rechts Abgrund, links Felsen; der Pfad wurde schmäler, so daß das Pferd sich weigerte, und Umkehr und Absitzen wegen Mangel an Platz unmöglich; da schlug ich mit meiner Gerte in der linken Hand gegen die glatte Felswand und rief Gott an; die Gerte wurde unendlich lang, die Felswand stürzte wie eine Kulisse und eröffnete einen breiten Weg mit dem Blick auf Hügel und Waldland wie in Böhmen, preußische Truppen mit Fahnen und in mir noch der Gedanke, wie ich das schleunig Euer Majestät melden könnte.«

Kretschmer deutet diesen Traum zweifellos richtig aus der Thematik, von der das Wacherleben Bismarcks damals bestimmt war. »Fassen wir die psychische Situation Bismarcks in den politischen Kämpfen im Jahre 1863 kurz zusammen, so würde sie lauten: ›Ich bin ganz vereinsamt auf hochgestell-

[31] S. Freud, a. a. O., 1911, S. 16

tem gefährlichem Posten; mein Sturz droht jeden Augenblick, ich kann nicht mehr zurück; vorwärts zu kommen ist gegen die harten allgemeinen Widerstände unmöglich. Nur Gott kann noch ein Wunder tun. Nur ein Krieg zwischen Preußen und Österreich kann noch helfen.‹ Dieser Gedankengang ist im Traume Punkt für Punkt entwickelt; aber nicht in Form von abstrakten Ausdrücken und logisch verbundenen Sätzen, sondern jedes Abstraktum ist ins bildhaft Sinnliche übersetzt... Der ›hochgestellte Staatsmann‹ steht auf einer wirklichen Berghöhe, ein wirklicher Abgrund ist für den ›Ministersturz‹ bereit. Der ›harte Widerstand‹ ist etwas Hartes, was ›wider ihn steht‹, nämlich die vor ihm aufsteigende Felswand. Das Wunder Gottes wird sichtbar wie auf dem Theater aufgeführt, der ›Krieg zwischen Preußen und Österreich‹ zeigt sich als farbiges Landschaftsbild mit marschierenden Truppen.«[32]
Dieses Beispiel läßt erkennen, wie sehr Erlebnisse des Tages in die Träume hineinwirken. Nun wissen wir aber, daß nicht alle Tageserlebnisse uns in solcher Weise in die Träume hinein verfolgen. Und damit stellt sich die weitere Frage, welche Art von Tageserlebnissen es ist, die uns in der Bildersprache des Traumes beschäftigt.

Der Traum als Nachholung. — Geht man dieser Frage nach, so nötigt die Erfahrung zu der Annahme, daß es sich im Traum offenbar um Erlebnisse handelt, mit denen der Mensch im Tagerleben *nicht fertig* geworden ist, um Erlebnisse, die ihn innerlich noch beschäftigen und die von sich aus die Forderung stellen, noch einmal durchlebt und zu Ende gelebt zu werden, da ihnen dieses Durchlebt- und Zu-Ende-gelebt-werden vom Tagesbewußtsein versagt geblieben ist.
Damit haben wir eine erste Formel für die Bedeutung des Traumes im menschlichen Erlebniszusammenhang gefunden. Der Traum ist *Nachholung.* Im Traum erscheint das, was einen innerlich beschäftigt, umtreibt und noch nicht zu Ende gelebt ist.
Wenn es sich nun so verhält und wenn andrerseits schon das Wacherleben zentral von der Thematik der mit den Gefühlen integrativ gekoppelten Strebungen gesteuert wird, so werden es vermutlich vor allem die im Wacherleben nicht erfüllten Strebungen und die nicht gelebten Gefühle sein, die sich im Traum auswirken und in seinen Bildern vergegenständlichen.

Die Traumtheorie Freuds. — Dies ist der zweifellos richtige Grundgedanke, auf dem die Traumtheorie und Traumdeutung der Psychoanalyse von S. Freud aufgebaut ist, wie denn überhaupt Freud das Verdienst zukommt, als erster die Frage der Bedeutung der Träume für das Ganze des Erlebens

[32] E. Kretschmer, Medizinische Psychologie, 1950, S. 103

wissenschaftlich ernst genommen und eine Theorie des Traumes entwickelt zu haben, deren Grundzüge hier zu skizzieren sind.

Ausgehend von der These, daß alles Seelische determiniert sei, ist Freud der Überzeugung, daß es nur darauf ankomme, den Schlüssel zu finden, um die Bedeutung der Träume für das Ganze der Persönlichkeit richtig zu interpretieren. Er entnimmt diesen Schlüssel dem allgemeinen Sprachgebrauch, der auch von Tagträumen redet und damit eine illusionäre Wunscherfüllung meint. Solche Tagträume sind etwa die Wunschphantasien des Hungernden oder Durstenden. Das tertium comparationis, das der Übertragung der Rede vom Traum auch auf Zustände des Wachbewußtseins zugrunde liegt, sieht Freud also in der *Wunscherfüllung*.

Während aber nun im Wachtraum die Erfüllung der Wünsche durch die Phantasie in direkter, unverhüllter Form imaginiert wird, treten sie im Traum in einer Maskierung, einem symbolischen Caché auf. So unterscheidet Freud den *manifesten Trauminhalt* und den *latenten Traumgedanken*. Damit tauchen zwei Fragen auf: einmal die Frage, weshalb der Traum sich einer solchen Verkleidung bedient, und zum anderen die Frage, nach welchen Regeln ein latenter Traumgedanke zu seinen symbolischen Verkleidungen kommt.

Die erste Frage beantwortet Freud durch seine Theorie von der *Traumzensur*. Es gibt — so besagt sie — Regungen im Menschen, die vom bewußten Ich, also dem feststellenden und Stellung nehmenden personellen Oberbau her gesehen, durchaus verwerflicher Natur, nämlich anstößig in ethischer, ästhetischer oder sozialer Hinsicht sind; Regungen, die sich auf Dinge richten, die man gar nicht zu denken wagt oder an die man nur mit Abscheu denkt. Dazu gehören die Wünsche des schrankenlosen Egoismus, in dem wir des Nächsten Gut begehren, vor allem aber die Wünsche der libido, die nicht nur nach dem Weib des anderen lüstern ist, sondern auch inzestuöse, durch die menschliche Übereinkunft und Sitte geheiligte (tabuierte) Objekte, nämlich Mutter und Schwester, Vater und Bruder sexuell begehrt. Solche Regungen der libido, die im wachen Tagleben unterdrückt werden, sind es nach Freud, die sich im Traum zum Wort melden. Aber es ist ihnen nicht gestattet, sich in unverhüllter Form zu zeigen. An der Schwelle der Bilderwelt des Traumes steht gleichsam als Wächter ein *Zensor*, der die Traumwünsche zwingt, sich zu verkleiden und nur in Maske aufzutreten. Wir müssen diese Zensur als einen Rest der Macht des personellen Oberbaues ansehen.

Durch die Zensur kommt nun das zustande, was Freud die *Traumsymbolik* nennt. Entsprechend der zentralen Rolle, die Freud dem Sexus im menschlichen Gesamtleben zuschreibt, sind »die übergroße Mehrzahl der Symbole im Traum ... Sexualsymbole«.[33] Symbole des männlichen Genitale sind

[33] S. Freud, Die Traumdeutung, S. 165

Stöcke, Schirme, die Zahl 3, Stangen, Bäume, Wasserhähne, Gießkannen, Springbrunnen. Zwischen dem Traumsymbol und dem tatsächlich Gemeinten besteht also jeweils ein tertium comparationis, das bald in dieser, bald in jener Gestalteigenschaft des männlichen Genitale gesehen wird. Symbole des weiblichen Genitale sind Schächte, Gruben, Höhlen, Dosen, Kisten, Zimmer. Wälder und Gebüsche sind die Symbole der Genitalbehaarung, Süßigkeiten die des Geschlechtsgenusses, das Fliegen im Traum die symbolische Einkleidung der Erektion, Zahnausfall oder Zahnziehen die Symbole drohender Kastration als Bestrafung für Onanie, Leiternsteigen, Treppen sind Symbole des Geschlechtsverkehrs.

Den Rechtsgrund, die genannten Traumbilder als sexuelle Symbole zu deuten, entnimmt Freud aus Märchen, Mythen, Schwänken und Witzen sowie der Kenntnis von Sitten, Gebräuchen und Redensarten. So spricht der Volksmund von einer alten »Schachtel« oder von einem jungen »Frauen-Zimmer«, womit der Innenraum des weiblichen Genitale metaphorisch gekennzeichnet wird. Die Redewendung »sie hat Holz vor dem Haus« ist Freud ein Beweis dafür, daß Holz als Trauminhalt das Symbol des Weibes ist, wobei die weibliche Brust als pars pro toto, als Teil für das Ganze figuriert.

Diese Symbolik des tatsächlichen, »manifesten Trauminhaltes« ist es nach Freud, deren sich die Traumzensur bedient, um damit den eigentlichen »latenten Traumgedanken« vor dem, was vom personellen Oberbau im Traumgeschehen noch wirksam bleibt, unkenntlich zu machen, ihm gleichsam ein Mäntelchen der Harmlosigkeit umzuhängen. Den Vorgang, der den latenten Traumgedanken umsetzt in den manifesten Trauminhalt, nennt Freud die *Traumarbeit*. Sie vollzieht sich nach denselben Regeln, die schon bei der phänomenologischen Analyse des Traumerlebens aufgezeigt wurden, vor allem nach dem Gesetz der *Verdichtung* (Bildagglutination) und der Umsetzung sprachlicher Metaphern in visuelle *Bilder*, wobei ein bildlich schwer zu bewältigendes Element durch ein nicht ganz adäquates ersetzt werden kann; so der Ehebruch durch einen Bein- oder Armbruch. — Soweit die Traumtheorie Freuds.

Wenn es nun auch richtig ist, daß der Sexus eine ungleich stärkere Rolle in der Thematik und Dynamik des seelischen Lebens spielt, als es eine an bestimmten ethischen und religiösen Normen ausgerichtete Gesellschaft wahrhaben will, wenn es ferner richtig ist, daß all das, was im wachen Tagleben dank der durch die Umwelt gegebenen Bedingungen des Lebens nicht gelebt werden kann, sich im Traum eine imaginative Erfüllung verschafft, so erscheint doch die Traumtheorie Freuds *einseitig* in doppelter Hinsicht: Einmal in der Annahme, daß die Traumbilder in ihrer überwiegenden Mehrzahl sexuelle Symbole seien, daß ihnen also eine sexuelle Thematik zugrunde liege. Dies ist in demselben Grade einseitig wie die Annahme,

daß der Mensch wesentlich aus der Thematik des *Sexus* als seinem eigentlichen Ur- und Generaltrieb lebe. Sofern der Mensch *auch* aus dieser Thematik heraus lebt – und er tut es, wie gesagt, weit mehr, als man gemeinhin wahrhaben will –, können Traumbilder auch die symbolische Repräsentation sexueller Wünsche sein. Aber es wurde schon bei der Darstellung der menschlichen Strebungen gesagt, daß der Mensch nicht nur aus einem einzigen Trieb, sondern aus einer Polyphonie von Strebungen heraus lebt, innerhalb derer die Strebungen des individuellen Selbstseins und die des Über-sich-hinaus-seins nicht weniger zentral sind als diejenigen des lebendigen Daseins, zu denen der Sexus gehört.

Daß die Traumtheorie Freuds in ihrer monistischen Triebthematik einseitig ist, geht schon aus der Tatsache hervor, daß A. Adler als Schüler Freuds – freilich in einen anderen Monismus verfallend – den Traumerlebnissen eine wesentlich andere Deutung gibt. Indem er nicht, wie Freud, den sexus, die libido, sondern den *Machttrieb*, das Streben nach Überlegenheit und Obensein zur Grundthematik menschlichen Erlebens macht, werden für ihn die Traumbilder vorwiegend zu Symbolen dieser Regungen. Sicherlich trifft auch diese Deutung in vielen Fällen das Richtige. Aber auch sie wird in dem Grade abwegig, als es einseitig ist, die seelische Thematik des Menschen und damit auch die seiner unerfüllten Wünsche auf einen einzigen Trieb einzuschränken.

Einseitig ist die Freudsche Traumtheorie zum anderen in der Annahme, der Traum sei immer nur *Wunscherfüllung*. Er ist es lediglich insofern, als alle Wünsche zum Bereich dessen gehören, was aus der Dynamik der Seele heraus zum Gelebtwerden drängt, jedoch durch die in der Umwelt gelegenen Bedingungen oder durch den Widerstand des personellen Oberbaus an diesem Gelebtwerden verhindert werden. Die Thematik dieses Nicht-Gelebten oder Nicht-zu-Ende-Gelebten ist es, was im Traum bildhaft gegenwärtig wird. Zu dem im Tagleben nicht gelebten Leben gehört aber weit mehr als die unerfüllten Wünsche. Es gehört dazu die im Tagleben unerledigte Problematik, d. h. all das, was als Lebensaufgabe nicht bewältigt wurde. Es gehören ferner dazu alle Gefühle, die im Tagleben – aus welchen Gründen auch immer – nicht zu ihrem Rechte kommen; so etwa Gefühle der Sympathie und Antipathie gegenüber bestimmten Menschen oder Regungen des Gemütes und des Gewissens, die dann im Traum bildhaft vor uns hintreten.

Somit kommen wir auf unsere erste Formel für die Bedeutung des Traumes im Erlebniszusammenhang zurück: der Traum ist *Nachholung*, d. h. ein Durchleben dessen, was am Tage an seinem *Durchlebt-* bzw. *Zu-Ende-gelebt-werden* gehindert wird.

Der Traum als Er-gänzung. – Indem der Traum Nachholung ist, ist er zu-

gleich auch seelische *Er-gänzung* im wörtlichen Sinne der Ganzwerdung. Damit haben wir eine zweite Formel für die intrapersonale Bedeutung des Traumes gewonnen. Im Traum wird *das* ins Erleben hineingenommen, was zum Ganzen, zum Totum der Seele gehört, vom Wachbewußtsein aber am Erlebtwerden gehindert wird. So versteht es sich, daß auch alles Verdrängte, das also, womit sich der personelle Oberbau nicht identifizieren will, was aber dennoch zum Ganzen der Person gehört, sein Recht auf Durchlebtwerden im Traum geltend macht. Und es versteht sich ferner, daß nicht nur die Erlebnisse der biographischen Gegenwart, sondern auch solche der Vergangenheit im Traum erscheinen. Denn auch die Vergangenheit gehört zum Ganzen unseres seelischen Seins. Wir sind in jedem Augenblick nicht nur das, was die aktuelle Situation an Erlebnissen in uns auslöst, sondern immer zugleich auch die *Geschichte* unseres schon gelebten Lebens. Dabei läßt die Weise, in der die Vergangenheit im Traum wieder lebendig werden kann, erkennen, daß das Traumerleben viel weiter in die Tiefen des Gedächtnisses zurückreicht und viel mehr aus ihnen lebt als das bewußte Erleben des Tages. Im Traum tauchen vielfach Erlebnisse auf, die der Erinnerung des Wachbewußtseins entschwunden sind. Und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß nicht nur die persönliche biographische Vergangenheit, sondern auch die der Menschheit im Traum wieder gegenwärtig und lebendig wird. Nietzsche meint: »Im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschentums noch einmal durch«[34] – ein Gedanke, der uns in abgewandelter Form in C. G. Jungs Lehre von den Archetypen wieder begegnet (vgl. S. 631). Das Erleben des Tages gibt uns zur Ausweitung in die Vergangenheit keine Chance, genau so, wie es uns daran hindert, all das zu leben, was gelebt werden möchte. Das Tagerleben ist durch die äußere Situation der Gegenwart bestimmt, eingespannt in die Auseinandersetzung mit dem Hier und Jetzt, in Anspruch genommen von den Forderungen des Augenblicks; es läßt uns deshalb nur selten seelisch ganz sein. Erst im Traum wird in das Erleben hineingeholt, was zum Totum der Seele gehört.

Der Traum als Selbstbegegnung. – Was als *Totum* der Seele bezeichnet wurde, hat seine Zentrierung in nichts anderem als in dem, was unter dem *personalen Selbst* zu verstehen ist. Das personale Selbst ist die zusammenhaltende und organisierende Mitte der Person, die Mitte alles Erlebten und alles dessen, was zum Erlebtwerden drängt. Nun gehört aber zum personalen Selbst zugleich auch der personelle Oberbau. Und so wird das personale Selbst erst dann realisiert, wenn die Fülle und Mannigfaltigkeit des Erlebten und des zum Erlebtwerden Drängenden in *Kommunikation* und

[34] Zit. K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 4. Aufl., S. 619

Dialog mit dem personellen Oberbau steht, in ihn einstrahlt, von ihm zur Kenntnis genommen wird und zu bewußten Auseinandersetzungen führt. So gesehen ergibt sich für die Bedeutung des Traumes im Ganzen des Erlebens eine neue, dritte Formel: der Traum ist ein Weg der *Selbstbegegnung* und *Selbstoffenbarung*. Er zeigt unserem Wachbewußtsein an, was in diesem nicht zu seinem Recht des Gelebtwerdens kommt. Er ist deshalb nicht ein willkürliches Chaos, in das sich das Wachbewußtsein des Tages aufgelöst hat. Seine Inhalte sind vielmehr genau so determiniert wie diejenigen des wachen Tagerlebens. Es kommt nur darauf an, den Schlüssel zu seiner Auslegung und seinem Verständnis zu finden, indem man einsieht, daß das, was zu der im Wachbewußtsein nicht durchlebten Thematik und Problematik des Selbstes gehört, im Traum in eine bildlich-gegenständliche Szenerie auseinandergelegt und in einen imaginären Raum projiziert wird. In den objektiven Traumbildern steckt immer das Subjekt des Träumers, die Traumwelt ist die Auseinanderfaltung der inneren Situation des Träumers selbst. Der Traum ist, vom Wachbewußtsein her gesehen, eine Chance der Selbstfindung, die nicht ernst genug genommen werden kann.

Aus den *drei* genannten Bedeutungen, die der Traum für den intrapersonalen Zusammenhang des Erlebens besitzt, versteht sich nun auch die Rolle, die ihm im Hinblick auf all das zukommt, was vom personellen Oberbau an endothymen Regungen verdrängt wird. Wenn der Traum die *Nachholung* des im Wachbewußtsein nicht Gelebten und Durchlebten ist, wenn er eine *Ergänzung* der Einseitigkeit des Wachbewußtseins und zugleich eine *Selbstenthüllung* darstellt, so hat die Einseitigkeit des Wachbewußtseins eine doppelte Ursache. Sie beruht einmal darauf, daß wir durch die äußere Situation des Lebens, die Notwendigkeiten des Augenblicks daran gehindert werden, zu durchleben, was gelebt werden möchte, und es uns auf diese Weise unmöglich gemacht wird, seelisch ganz zu sein. Zum anderen liegt die Wurzel der Einseitigkeit des Wacherlebens aber darin, daß der personelle Oberbau aus schon genannten Gründen sich gegen die tiefere Schicht des endothymen Grundes abriegelt. Im Traum wird nun diese Abriegelung gelockert. Der Traum stellt gleichsam die *Nahtstelle* dar, an der die dissoziierten Schichten des personellen Oberbaus und des endothymen Grundes zueinander wieder in *Dialog* miteinander treten, er enthält eine Chance zum Ausgleich des gestörten integrativen Gleichgewichts, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß das Wachbewußtsein von der Erinnerung an den Traum der Nacht sich sagen läßt, was es am Tage überhört hat, wenn es also bereit ist, jenem Teil des seelischen Ganzen ins Gesicht zu sehen, das in der Verdrängung gehalten wurde. In solcher Weise kann der Traum von hervorragender Bedeutung für die Realisierung des personalen Selbstes werden.

3. KAPITEL

ECHTHEIT UND UNECHTHEIT

Wir haben bisher *zwei* Formen kennengelernt, in denen das integrative Gleichgewicht zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau gestört sein kann: die *einseitige Akzentuierung* und die *Spaltung* (gegenseitige Isolierung, Dissoziation) der Schichten. Nunmehr ist noch eine *dritte* Form solcher Disharmonie zu erörtern, und zwar mit besonderer Ausführlichkeit, weil gerade an ihr die natürliche Ganzheit menschlichen Seins, die die unterscheidbaren Schichten des seelischen Lebens übergreift, eine neue Erhellung findet. Es handelt sich um jenes Phänomen, auf das wir schon im vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch durch den Begriff der Unechtheit hinweisen und dessen Klärung wir uns jetzt zuwenden. Auch *Echtheit* und *Unechtheit* sind mögliche Spielarten der Tektonik der Person.

Phänomenologie der Unechtheit. — Stellt man sich auf die Ebene der psychologischen Betrachtung und fragt man zunächst nach der erscheinungsmäßigen (phänomenologischen) Eigenart der Unechtheit, so liegt es nahe, nach geläufigen Umschreibungen zu greifen, indem man sagt, das Unechte sei hohl, unnatürlich, gewollt, gekünstelt. Aber solche Bestimmungen sind unzulänglich und es gilt, den tieferen Sinn aufzuhellen, der hinter solchen Umschreibungen liegt. Dabei empfiehlt es sich, zunächst von konkreten Einzelfällen auszugehen, in denen wir praktisch von Unechtheit reden.

Wohl am geläufigsten ist aus der Erfahrung der Fall *unechter Gefühlsregungen*. Es ist für uns zweifellos sinnvoll, wenn wir von unechter Freude, unechter Trauer, Überraschung oder ästhetischer Ergriffenheit sprechen. Dabei ist es schon jetzt für alle weiteren Überlegungen wichtig, den Sinn, der hier dem Begriff des Unechten beigelegt wird, grundsätzlich zu unterscheiden vom *Unwahren*, also von Heuchelei, Unaufrichtigkeit, Verlogenheit. Zwar haben Unechtheit und Unwahrhaftigkeit miteinander gemeinsam eine gewisse Absichtlichkeit des Verhaltens, sie werden beide vom personellen Oberbau gesteuert. In der Verlogenheit jedoch wirkt sich diese Absichtlichkeit aus lediglich als ein Tun, als ob man traurig, überrascht, ergriffen sei; es handelt sich also um das Aufrichten einer äußeren *Fassade* als bewußter Verdeckung der wahren inneren Vorgänge, Gefühle und Gesinnungen. Die Absichtlichkeit dagegen, die in der Unechtheit enthalten ist, erstreckt sich nicht nur auf die äußere Erscheinung, mit der wir der Kenntnisnahme der Mitwelt preisgegeben sind, sondern sie geht tiefer, sie sucht auch im eigenen *Inneren* einzugreifen. Dem entspricht es, daß zwar das geheuchelte Gefühl unwirklich ist, dem unechten jedoch — worauf

Pfänder[35] und Jaspers[36] hinweisen – seelische Wirklichkeit durchaus zuerkannt werden muß. Das unechte Gefühl ist nach Pfänder ein Ding zwischen bloßer Nachahmung der Peripherie – als solche ist gerade die Heuchelei zu verstehen – und dem echten Erleben, dessen Wesen eben zu bestimmen ist. So kann einer ehrlich *bemüht* sein, einen anderen zu lieben, und dennoch ist diese Liebe nicht echt. Es kann – um ein anderes Beispiel zu nennen – unechte Trauer dann entstehen, wenn ein Mensch einen anderen verloren hat, von dem er sich geliebt wußte. Irgendwoher – aus dem Unbewußten oder Halbbewußten – erfährt er eine Nötigung, über den Tod des anderen traurig zu sein, gleichsam als abzustattende Dankesschuld an den anderen. Er gibt sich – vom personellen Oberbau her – Mühe, traurig zu sein, er weiß, was es heißt, zu trauern und hat den guten Willen dazu, aber die Trauer bleibt, ihm selbst vielleicht *unbewußt*, in einem noch zu bestimmenden Sinne äußerlich, leer, hohl, substanzlos; es gelingt ihm nicht, jenen Gefühlsgehalt der Trauer aus der Tiefe seines Inneren heraus aufsteigen zu lassen, es fehlt ihm ein wesentlicher Gehalt der Innerlichkeit.

Ein Beispiel solchen zur Unechtheit führenden Zwiespaltes zwischen dem, was man fühlen möchte, weil man sich dazu verpflichtet glaubt, und dem, was man tatsächlich fühlt, gibt Gottfried Keller im »Grünen Heinrich«. Der Held des Romans erzählt im 1. Band am Ende des 8. Kapitels aus seiner Knabenzeit die Geschichte seiner Feindschaft mit dem um ein Jahr älteren Meierlein. Zwischen diesen beiden Knaben besteht ein leidenschaftlicher Haß, seit Meierlein den Grünen Heinrich durch eine Verleumdung aufs empfindlichste in seiner Ehre verletzt und bloßgestellt hat. Dieses Verhältnis erbitterter Feindschaft dauert unvermindert Jahre hindurch, bis eines trüben Tages Meierlein sich bei der Arbeit vom steilen Dach eines Hauses zu Tode stürzt. »Es durchfuhr mich«, so schließt der Bericht, »als ich die Kunde vernommen und schnell meines Weges weiterging, wohl ein Grauen, verursacht durch den Fall, wie er war; aber ich mag mich durchwühlen, wie ich will, ich kann mich auf keine Spur von Erbarmen oder Reue entsinnen, die mich durchzuckt hätten. Meine Gedanken waren und blieben ernst und dunkel, aber das innerste Herz, das sich nicht gebieten läßt, lachte auf und war froh ... Ich konstruierte zwar, als ich mich besonnen, rasch ein künstliches und verworrenes Gebet, worin ich Gott um Verzeihung, um Mitleid, um Vergessenheit bat; mein Inneres lächelte dazu, und noch heute, nachdem wieder Jahre vorübergegangen, fürchte ich, daß meine nachträgliche Teilnahme an jenem Unglücke mehr eine Blüte

[35] A. Pfänder, Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, I. und III. Band

[36] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1925

des Verstandes als des Herzens sei, so tief hatte der Haß gewurzelt!« Wenn oben gesagt wurde, es fehle der unechten Trauer ein wesentlicher Gehalt der *Innerlichkeit* — auch Gottfried Keller spricht vom »innersten Herz, das sich nicht gebieten läßt« —, so wird der Begriff der Innerlichkeit hier ganz in dem Sinne gebraucht, in dem er schon früher erschien, als von den Anmutungserlebnissen die Rede war. Mit Innerlichkeit meinen wir jene nicht mehr unterscheidbare Tiefe und schöpferische Mitte in uns, hinter die das Bewußtsein nicht mehr zurückzugehen vermag und zu der sich die Erscheinungsgehalte des Bewußtseins, also alles, was gegenständlich wahrgenommen, vorgestellt und gedacht wird, wie die Peripherie eines Kreises zu seinem Mittelpunkt verhalten. Für das, was wir bei Erörterung der Gefühlsregungen als *Eindruck* bezeichneten, hatten wir es als wesentlich herausgestellt, daß in ihnen Erscheinungsgehalte des Erlebens, mit denen uns Welt und Umwelt zur Sicht kommen, unmittelbar zu unserer Innerlichkeit werden.

Nun wird aber menschliches Seelenleben selbst zur Erscheinung, es hat nicht nur ein inneres, sondern auch ein äußeres Antlitz, d. h. es ist nicht nur seinem individuellen Träger als seine Innenwelt gegeben, sondern es ragt hinein in jene Sphäre der Erscheinungen, in der sich die seelisch-geistigen Einzelwesen treffen, voneinander Kenntnis nehmen und zueinander in Beziehung treten. Indem der Mensch innenweltlich lebt, lebt er sich zugleich auch nach außen hin, als Erscheinung dar. Auch diese Erscheinungen seines *Sichdarlebens* können nun unmittelbar zu seiner Innerlichkeit sein. Sofern dies der Fall ist, sprechen wir von *Ausdruck*. Den Eindruckserlebnissen korrespondieren also die Ausdruckserscheinungen, und zwar in der Weise, daß bei jenen die Durchdringung von Erscheinung und Innerlichkeitsgehalt von außen nach innen (zentripetal), bei diesen dagegen von innen nach außen (zentrifugal) gerichtet ist. Aber ebenso wie im Eindruck sind auch im Ausdruck Erscheinungsgehalte unmittelbar zu unserer Innerlichkeit.

Auch im Ausdruck erhalten die Erscheinungsgehalte ihre Bedeutung von der Innerlichkeit her. So gehören zum Ausdruck der Trauer bestimmte Vorstellungen und Gedanken, die Wahrnehmungswelt ist in bestimmter Weise gefärbt; ferner gehören zum Ausdruck der Trauer bestimmte mimische Züge und gestische Formen, auf dem Bereich des Sprechens eine gewisse Sprechmelodie und ein bestimmter Sprechrhythmus. All diese Merkmale gehören in den Bereich der Erscheinungen, auf die wir hinsehen bzw. -hören können; was sie jedoch in ihrer Unterscheidbarkeit zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt, das sind bestimmte Qualitäten der Innerlichkeit. Die *Erscheinungsgehalte* und die *Innerlichkeitsgehalte* durchdringen einander; jene werden in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung interpretiert durch diese, wie andrerseits sich in den verschiedenen Er-

scheinungsgehalten des Ausdrucks der qualitative Modus des Erlebens, den wir als Innerlichkeit bezeichnen, verwirklicht.
Was wir *Ausdruck* nennen, ist immer die untrennbare, zentrifugal integrierte Ganzheit spezifischer *Erscheinungs-* und *Innerlichkeitsgehalte*, nicht aber die Wirkung seelischer Innerlichkeit auf den Leib. Die Ausdruckserscheinung ist das Offenbarwerden der Innerlichkeit, die Innerlichkeit der ablesbare Gehalt der Ausdruckserscheinung.[37]
Die Besinnung auf die Struktur der Ausdruckserscheinungen hat den Boden dafür vorbereitet, in der Erhellung des Phänomens der Unechtheit einen Schritt weiter zu gehen. Wir kehren zurück zum Beispiel der Trauer. Die echte Trauer ist gleichsam ein Organismus, in dessen Erscheinung eine spezifische Innerlichkeit transparent wird. Im Falle der unechten Trauer hat der persönliche Träger zwar den guten Willen, traurig zu sein, aber es gelingt ihm nicht, in seinem endothymen Grund den eigentümlichen Innerlichkeitsgehalt der Trauer zu entfachen. Er will sich in dieser Verlegenheit behelfen, indem er das Erscheinungsbild der Traurigkeit produziert: er zeigt eine bestimmte Miene, gelassene und gedämpfte Bewegungen, er verdrängt — eine Maßnahme der inneren Willenshaltung — gewisse Vorstellungen aus dem Bewußtsein und stattet sein Vorstellungsfeld mit bestimmten, dem Stil der Trauer angemessenen Inhalten aus — in derselben Weise, wie wir ja auch den sinnlichen Raum in der Haltung der Trauer mit bestimmten Inhalten erfüllen. Er spricht gedämpft, vermeidet Lautheiten, Lebhaftigkeiten usw. Aber all dies ist nur von außen, aus dem Wissen um das Erscheinungsbild *gewollt* und erzeugt —, und zwar, wie hinzugefügt werden muß, lückenhaft erzeugt. Seine Erscheinung ist nicht Ausdruck, der sich zentrifugal von innen nach außen entfaltet, sondern bleibt ein Versuch des Menschen, gleichsam durch all sein Gebaren selbst Eindruck auf sich zu machen, und zwar in der Erwartung, daß aus diesem Gebaren, das nicht eigentlich aus dem endothymen Grunde gelebt, gewest, sondern vom personellen Oberbau her gemacht ist, jene endothyme Innerlichkeit und Ergriffenheit aufbrechen sollen, die den substantiellen Kern der Trauer im Grund und in der Tiefe der Seele ausmachen. Dieser phänomenologische Grundzug der Unechtheit wird gut charakterisiert durch den Begriff des Affektpumpens, den die Psychiatrie für das Gefühlsgebaren des Hysterikers gebraucht. Aus der Tiefe soll durch die Technik der Gebärde das Grundwasser der Seele hochgepumpt werden, das von selbst nicht quellen will. Noch ein anderes Gleichnis bietet sich zur Charakterisierung des unechten Gefühlsgebarens an: der Mensch möchte aus seiner Seele Feuer schlagen, der endothyme Grund bleibt jedoch spröde, er gibt allenfalls einige immer

[37] Vgl. hierzu G. Freyer, Theorie des objektiven Geistes, 1923, S. 15 ff.; ferner L. Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, 3. und 4. Aufl. 1923

wieder verlöschende Funken von sich, keineswegs aber eine lebenskräftige Flamme. Der Grund ist, daß der Seele im gegebenen Fall die schöpferische Kraft, traurig zu sein, fehlt; sie erweist sich den Bemühungen des Menschen gegenüber recht eigentlich als impotent. Es fehlt die Fruchtbarkeit des endothymen Grundes, die schöpferische *Potenz des Erlebens*, eine bestimmte seelische Substanz, die nötig ist, um trauern zu können.

Verwendet man nun den gewonnenen Begriff der *seelischen Substanz* zur Formulierung des Sachverhalts von Echtheit und Unechtheit im Bereich der Gefühlsregungen, so zeigt sich das *echte* Gefühl dadurch ausgezeichnet, daß seine Erscheinung in Vorstellungen, Gedanken, Gebärden, Handlungen, Mienen usw. gleichsam die Peripherie einer seelischen Mitte, eines seelischen Grundes ist, aus dem dank der vorhandenen seelischen Substanz der Innerlichkeitsgehalt schöpferisch aufquillt und in den Erscheinungen transparent wird. Der Begriff der Tiefe des Erlebens erhält in diesem Zusammenhang einen ausgezeichneten Sinn, wobei allerdings die Frage, was diese Tiefe sei, gar nicht mehr psychologisch-phänomenologisch beantwortet werden kann, weil sie recht eigentlich an die ontischen Geheimnisse menschlicher Existenz überhaupt rührt.

Andrerseits besteht *Unechtheit* des Gefühls darin, daß in dem Gebaren eines Menschen, in all dem, als was er erscheint vor sich und anderen, zwar aus der personellen Oberschicht die Verwirklichung eines Gefühls beabsichtigt wird, aber aus endothymer Impotenz, aus Mangel an Substanz des Erlebens der adäquate Wesengehalt in der Tiefe des endothymen Grundes nicht aufbricht.

Unter diesen Gesichtspunkten wird es verständlich, daß wir sagen, das echte Gefühl sei *ur-sprünglich*, *ur-wüchsig*. Mit dem Begriff »ur« meinen wir das Mittelpunkthafte und Tiefenhafte, die Innerlichkeit eines im Erleben schöpferischen Grundes. Wenn die Mystik des Meister Eckehart diesen Seelengrund auch als »Wesen«, die »Istigkeit« nennt, so wird es sinnvoll, zu sagen, dem Unechten fehle die *Wesenhaftigkeit*. Der Begriff des Wesens bewährt hier seinen ursprünglichen, in der Form des Zeitwortes »*wesen*« enthaltenen Sinn[38], nämlich denjenigen der Innerlichkeit des Daseins – ein Sinn, der bei Goethe und Herder noch erhalten, heute aber verlorengegangen ist. Setzen wir ihn in sein altes Recht ein, so können wir sagen: der Mensch unechten Gefühlsgebarens vermag es nicht, das zu *wesen*, was er erscheinen und darleben möchte.

Weil nun im unechten Gefühl den Erscheinungsmerkmalen der substantielle Gehalt fehlt, nennen wir es auch *hohl*, *leer*. Jede Exaltiertheit, jede Maniriertheit ist in diesem Sinn unecht. Das äußere Gebaren hat eine Form

[38] So Luther: (daß) »alles und alles, was sie jetzt leben und wesen, befestiget werde« (vgl. M. Heyne, Deutsches Wörterbuch)

und ein Volumen, dem die Erlebnissubstanz fehlt, es bleibt deshalb hohl, bloßes Getue. Der sprachliche Terminus »*Getue*« hat seinen eigentlichen Bedeutungsgehalt ja gerade in dem Hinweis auf Unechtheit.

Der Unterschied des unechten Gefühls vom geheuchelten, erlogenen ist klar. Der Mensch hat im Falle des *geheuchelten* Gefühls gar nicht den Willen, die Absicht, das wirklich zu erleben, was er nach außen hin darlebt. Seine Erscheinung will gar nicht innerlich fundiert und erfüllt sein. Vielmehr besteht beim Heuchler und Lügner eine bewußt gewollte Verschiedenheit zwischen seinem Innerlichkeitsgehalt und seiner Erscheinung. Der Mensch unechten Gebarens aber möchte von außen gewisse Innerlichkeitsgehalte anregen, möchte sein Sichdarleben in der Tiefe des endothymen Grundes verwurzeln, ohne es freilich zu können, aber auch ohne auf die Darstellung eines bestimmten Außenbildes zu verzichten.

Das Phänomen der Unechtheit wurde bisher aufgewiesen an einem Beispiel aus dem Bereich der Gefühlserlebnisse. Wie es unechte Trauer gibt, so gibt es auch unechte Freude, unechtes Mitleid usw., worauf hier im einzelnen nicht eingegangen werden soll. Ebenso bedarf es keiner weiteren Erörterung, daß wir auch im Bereich der *stationären* endothymen *Gestimmtheiten*, vor allem des Selbstgefühls[39] sowie im Bereich der *Strebungen* von Echtheit und Unechtheit zu reden Anlaß haben. Der Begriff der Echtheit bezieht sich hier immer auf die Formen des Sichdarlebens, die von ihrem persönlichenTräger als Ausdruck der Innerlichkeit seines endothymen Grundes gemeint und beabsichtigt sind, aber lediglich vom bewußten Oberbau her diktiert werden, ohne daß sie tatsächlich in Unmittelbarkeit zur Innerlichkeit stehen. Die Äußerungen, das Gebaren und Gehabe sind nicht natürlicher, organischer Ausdruck der Innerlichkeit, sondern bestimmt durch ein Wissen um bestimmte Formen des Sichdarlebens, ihre Bewertung und ihren möglichen Daseinsgehalt, und werden geleitet durch den Willen, in diesen Formen sich zu zeigen, sich darzuleben – nicht eigentlich in der Absicht, eine Fassade zur Täuschung der Mitmenschen aufzurichten, sondern in der Absicht, diese äußeren Formen innerlich zu wesen, ohne es im Grunde zu können, ohne daß also den Formen des Sichdarlebens der dazu gehörige Innerlichkeitsgehalt entspricht. So reden wir etwa von unechtem Interesse, wenn einer – aus Gründen, die weiter unten zu erörtern sind – sich zwar für etwas interessieren möchte, ohne die innerliche Bindung zu besitzen, die jedem echten Interesse einwohnt und seine unmittelbare spontane Dynamik ausmacht. Dabei muß wiederum daran erinnert werden, daß dieses unechte Interesse etwas wesensmäßig anderes ist als das geheuchelte.[40]

[39] Vgl. S. 331 f.

[40] Über Unechtheit der Gesinnungen vgl. A. Pfänder, a. a. O.

Komplizierter wird nun die Frage, ob es Echtheit auch im Bereich des *Willens* gibt, da ja der Wille jener seelischen Schicht angehört, von der der Bruch der Echtheit veranlaßt wird. Aber wenn richtig ist, was behauptet wurde, daß nämlich das Wollen natürlicherweise in einer integrativen Verbindung mit den Strebungen steht, und zwar insofern, als sich im Wollen der personelle Oberbau mit einer Strebung des endothymen Grundes identifiziert, dann hat es auch einen Sinn, von Echtheit bzw. Unechtheit im Wollen zu reden. Man kann die Unechtheit des Wollens dahin charakterisieren, daß der Mensch zwar *möchte*, aber nicht *will*. Dabei ist dieses »er möchte« durchaus nicht zu verstehen im Sinn eines bloßen Wünschens. Das »er möchte« strömt, was für das Wünschen nicht gilt, sehr wohl regulierend und organisierend in das Tun ein; aber was das Wollen unecht macht, das ist dies, daß der Mensch im »Innersten« gar nicht für sein Ziel entschieden ist, sich mit ihm gar nicht identifizert hat. Echtes Wollen ist dann gegeben, wenn einer mit der ganzen Existenz in der *Entschlossenheit* für ein Ziel steht. Dieses Sichhalten in der Entschlossenheit erweist sich darin, daß gerade in den Situationen der Gefährdung des angestrebten Zieles sich die Intensität des Wollens bis zum letztmöglichen Grad steigert. In diesem speziellen Sinne können wir also sagen, daß der Mensch imstande ist, auch das Haben und die Verfolgung eines Zieles im Wollen wirklich zu »*wesen*«. Es gibt Fälle, in denen es einen Sinn hat, zu einem Menschen zu sagen: du willst ja »im Grunde« gar nicht, sondern bildest dir nur ein zu wollen und machst dir damit selbst etwas vor. Von Echtheit und Unechtheit im Wollen können wir also nur insofern sprechen, als das Wollen — eben in der Haltung der Entschlossenheit — mit der Innerlichkeit des endothymen Grundes integrativ zusammenhängt.

Analoges gilt in der Frage, ob es einen Sinn habe, auch im Bereich des *Denkens* von echt und unecht zu reden. Nimmt man das Urteil als Grundform des Denkens, dann wird man zunächst sagen, das Urteil eines Menschen könne lediglich richtig oder falsch, wahr oder irrig sein; und zwar richtig dann, wenn es den Gesetzen der Logik entspricht, wahr, wenn es mit den objektiven Sachverhalten übereinstimmt.

Nun steht aber jedes Urteil nicht nur in Beziehung zu den formalen Denkgesetzen und den objektiven Sachverhalten, sondern es enthält auch noch eine dritte Beziehung, nämlich eine solche zum lebendigen Menschen, als dessen Äußerung es zu verstehen ist. Wir bezeichnen diese Beziehung zum lebendigen Menschen als *Überzeugung*, die ihren Ort nicht in der Gegenstandssphäre des Bewußtseins hat, sondern im endothymen Grund.[41] Jedes Urteil, das ausgesprochen wird, enthält also einen dreifachen Anspruch: einen *logischen:* es will richtig sein, einen *ontologischen*, es will wahr sein,

[41] Vgl. S. 272 f.

und einen *psychologischen:* es will eine Überzeugung, ein Für-wahr-halten zum Ausdruck bringen. Hinsichtlich dieser Überzeugung, also in psychologischer Hinsicht kann nun das Denken echt oder unecht sein.
Und zwar reicht die *Echtheit der Überzeugung* eines Urteils schon in die Fragestellung zurück. Jedes Urteil ist ja eine Entscheidung, der ein Fragen vorausgeht. Dieses Fragen schwingt in den noëtischen Gefühlsakten des Zweifels, des Staunens, der Verwunderung, in denen der Mensch Wirklichkeit als mögliche Inhalte des Erkennens »erlebt«, mit denen also das Denken in die Tiefe des endothymen Grundes hinabreicht. Jene endothym verwurzelte Beunruhigung durch das Fragen ist es, die wir meinen, wenn wir sagen, daß einer ein Problem »erlebe«, von einem Problem »ergriffen« sei. Alle Urteile echter Überzeugung haben nun zur Bedingung, daß sie als Entscheidungen aus einer solchen Beunruhigung durch das Fragen, aus einer solchen »Problemergriffenheit« kommen. Tun sie dies, dann erweisen sie sich als verbindlich für das gesamte Verhalten des urteilenden Menschen. Von überzeugungsgebundenem, echtem Denken ist also dann zu sprechen, wenn objektiv gesehen unser Verhalten, unsere Einstellungen und Handlungen, unsere gesamte Existenz sich als gebunden erweisen durch die Gültigkeit des Urteils, wenn das Denken somit eine Tat ist, die wir voll zu verantworten gewillt sind. Subjektiv erweist und bewährt sich die Echtheit einer Überzeugung darin, daß wir in der Orientierung unseres Verhaltens und der Sinngebung unseres Daseins gestört werden, wenn dem fraglichen Urteilsinhalt die Anerkennung versagt wird. Der Mensch des Denkens echter Überzeugung *existiert* also recht eigentlich durch seinen gedachten Inhalt. Auch im Bereich des Denkens bedeutet Echtheit somit eine Beziehung zur Innerlichkeit und Tiefe des endothymen Grundes. Auch der Gedanke muß, um echt zu sein, vom Menschen *gewest* werden. Damit wird das Wesen des Denkinhaltes durchaus nicht ins Irrationale abgebogen. Er bleibt in seiner Eigenbedeutsamkeit als gedankliches Gebilde durchaus unangefochten. Lediglich die Tatsache, daß ein Mensch durch das Denken bestimmter Gedanken substantiell existiert, ist ein Sachverhalt, der im Irrationalen verwurzelt ist. Der Mensch ist eben keine bloße Sprechwalze, durch die die Wahrheit, das Erkennbare kund wird, sondern er existiert lebendig in seinem Denken, er erlebt die Wahrheit dessen, was er sagt, sofern er aus echter Überzeugung spricht.[42]

[42] Diese Innerlichkeit des Denkens wird auch von W. Frost (Frost, Echt und Unecht, 1923, S. 48) betont: »Es gibt eine Lebenskraft in unseren Vorstellungen und Ansichten, die man als Herz im Denken bezeichnen könnte. Gedanken können mattherzig oder auch kernig sein.« – In diesem Zusammenhang ist vor allem auch auf Fichte hinzuweisen, der in den »Reden an die deutsche Nation« vom *lebendigen Denken* spricht und damit die Relevanz der Echtheitsfrage insofern

Unecht in ihrem Denken sind somit alle Menschen, die Sätze aussprechen, ohne daß diese als Entscheidungen aus der Beunruhigung des Fragens, aus einer Problemergriffenheit entstanden sind und ohne daß sie als Gesinnungen hineinwirken in ihr gegenwärtiges und künftiges Verhalten. Ihr Urteilen wird dann zum bloßen »*Gerede*« – ein Begriff, der sich demjenigen des »*Getue*« sinnvoll an die Seite stellt.

Die Unterscheidung von echter und unechter Überzeugung gilt für alle Urteile, für die reinen Tatsachenurteile ebenso wie etwa für moralische Sätze (Sollensurteile) oder für Werturteile. Sie alle haben hinsichtlich ihres Überzeugungsgehaltes, also in Beziehung auf den lebendigen Menschen, der sie ausspricht, einen Echtheitswert. Für die Werturteile und moralischen Sätze läßt sich dies freilich leichter einsehen als für die reinen Tatsachenurteile; und zwar deshalb, weil jene einen höheren existentiellen Bezug haben als diese, d. h. praktisch viel häufiger in die Lage kommen, sich in ihrer Echtheit erweisen zu müssen. Bezeichnet man diesen Fall als »*kritische Situation*«, so sind auch für die reinen Tatsachenurteile solche »kritische Situationen«, in denen sich die Echtheit der Überzeugung bewährt, grundsätzlich möglich. Wenn ein Physiker ein Naturgesetz aufgestellt hat, so wird sich die Echtheit seiner Überzeugung dann erweisen, wenn von der Bewährung dieses Gesetzes – etwa im Experiment – seine Existenz abhängt. Für viele Tatsachenurteile treten freilich praktisch solche »kritische Situationen«, in denen die Echtheit der Überzeugung sich zu bewähren hat, gar nicht auf.

Anders verhält es sich bei den moralischen Sätzen und den Werturteilen, und so ist in ihrem Bereich die Rede von der Echtheit der Überzeugung ohne weiteres einleuchtend. Nimmt man etwa den Satz: »Gemeinnutz geht vor Eigennutz«, so ist es klar, in welchem Sinne er im Munde eines Menschen echt bzw. unecht sein kann: bei dem einen kommt er als Urteilsentscheidung aus einer existentiellen Beunruhigung des Fragens nach dem sozialen Verhalten, aus dem »Erlebnis eines Problems«, und wirkt

aufweist, als ja Echtheit immer in der Innerlichkeit des Erlebens wurzelt, Innerlichkeit aber lediglich das psychologische Korrelat dessen ist, was ontologisch als das seelische Leben gedacht wird. So heißt es bei Fichte: »In sich selbständiges Leben ... ist die Wissenschaft nur alsdann, wenn der Gedanke der wirkliche Sinn und die Gesinnung des Denkenden ist ... Keineswegs aber ist der Gedanke Leben und Gesinnung, wenn er nur als Gedanke eines fremden Lebens gedacht wird, so klar und vollständig er auch als ein solcher bloß möglicher Gedanke begriffen sein mag, und so hell man sich auch denken mag, wie etwa jemand also denken könne ... In jenem ersten Fall hat der Gedanke unmittelbar durch sich selbst unser Selbst ergriffen und es zu sich gemacht, und durch diese also entstandene Wirklichkeit des Gedankens für uns geht unsere Einsicht hindurch zu dessen Notwendigkeit« (5. Rede).

sinn- und richtunggebend hinein in sein gesamtes Verhalten; der andere spricht jenen Satz bloß nach, ohne aus seiner Innerlichkeit heraus zu wissen, was er sagt, der Satz wird in seinem Munde zum bloßen »Gerede«, er ist in seinem Überzeugungsanspruch unecht, ohne deshalb als Heuchelei bzw. Lüge bewertet werden zu müssen. Im Falle der Lüge steht hinter der scheinbar geäußerten Überzeugung eine andere. Im Falle der Unechtheit dagegen fehlt es überhaupt an Überzeugung für das, was im Urteil ausgesagt wird: das Urteil wird äußerlich gesprochen, es greift aber nicht hinein in jene Tiefe des endothymen Grundes, aus der heraus wir fragen, bevor wir überhaupt zu Urteilsentscheidungen kommen, und aus der heraus dann eben auch unser Verhalten gerade in »kritischen Situationen« bestimmt wird.

Die Formen, in denen Unechtheit im Denken auftritt, sind mannigfach. Der Gefahr des *Geredes* unterstehen wir gerade in der Alltäglichkeit des Daseins. Der faktische Umfang des Geredes erschließt sich jedem, der einmal all das in Betracht zieht, was er im Verlauf des Tages an Meinungen und Urteilen äußert und es daraufhin prüft, wieweit es als Entscheidung aus wirklicher Beunruhigung eines Fragens entstanden ist, wieweit also das jeweils vorgängige Fragen ihn wirklich etwas angeht, wieweit er es als *Problem* erlebt. Wir sprechen von Jugend auf allgemeine Sätze der »Lebensweisheit« nach, die uns vorgesagt werden. In der Lebensphase, in der wir gezwungen werden, diese Sätze nachzusagen, bleibt unsere Rede in ihrem Überzeugungsanspruch unecht. Wir wissen im eigentlichen, existentiellen Sinn, im Sinne der Innerlichkeit des Erlebens nicht, was wir sagen. Der Sinn des Satzes ist nicht gegründet in unserem existentiellen Erlebniswissen, sondern lediglich in unserem theoretischen Gegenstandswissen. Erst später – wenn überhaupt – erschließt sich uns aus der Erfahrung, dem Erlebnis in einer Weise, die kaum noch bestimmbar ist, der Wahrheitsgehalt dieses Satzes, und jetzt erst wird der Überzeugungsanspruch seines Ausgesagtwerdens durch uns echt. Sein Sinn ist durch uns hindurchgegangen, er hat sich uns »*von innen her*« erschlossen, er ist nun verwurzelt in der Tiefe unserer Existenz und wirkt aus ihr Sinn und Form gebend auf unser Verhalten, er ist aus dem bloßen *Gegenstandswissen* in unser *Erlebniswissen* eingegangen; das Ausgesagtwerden des Satzes durch uns ist vom bloßen Gerede und Nachreden zur echten Überzeugung geworden.

Eine besondere Form der Unechtheit im Denken ist das Reden und Schreiben des *intellektuellen Routiniers*, der imstande ist, bald die eine, bald die andere Meinung dialektisch zu vertreten, ohne Verantwortung und Verbindlichkeit für sein Verhalten. Seine Gedanken sind überhaupt keine Entscheidungen, die aus einer Problemergriffenheit, aus einem Umgetriebenwerden durch ein Fragen kommen, sein Reden wird zur bloßen Phrase, zum Gerede. Hier erweist sich die Echtheit in ihrer ethischen Relevanz:

Echtheit und Unechtheit der Überzeugung erscheinen als Gesinnung des Denkens, als »*intellektuelle Redlichkeit*«, als Verantwortung dem behaupteten Sachverhalt gegenüber. Das Denken des intellektuellen Routiniers ist ein Denken ohne Echtheitsgesinnung. Zwischen den ausgesprochenen Urteilen und dem eigenen Verhalten und Sinnerleben besteht keine Beziehung der gegenseitigen Fundierung. Das Denken ist wurzellos geworden, es ist nicht mehr existentiell im Erlebnisgrund verhaftet. Seine Urteile werden nicht mehr erlebt als Entscheidungen, ihre Gültigkeit nicht mehr als Sinngehalt und Richtungsfaktor des eigenen Daseins erfahren. Alle Geistreichelei ist unechtes Denkgebaren; der jedem Urteilen natürliche und selbstverständlich anhaftende Überzeugungsanspruch ist unecht. Aus all dem wird klar, daß die Frage der Echtheit im Denken von besonderer Wichtigkeit wird überall da, wo *Weltanschauungen* vertreten werden. Hierauf hat besonders Jaspers hingewiesen. Man kann im Sinne einer bestimmten Weltanschauung denken, reden und schreiben, »ohne die entsprechenden Erlebnisse in seiner Existenz zu besitzen«. Die Weltanschauung bleibt äußerlich, bloße *Ideologie*, man ist nicht imstande, was man in Rede und Schrift vertritt, im eigentlichen Sinne zu wesen, und zwar deshalb nicht, weil man überhaupt unfähig ist, im Medium des Geistigen zu existieren. Die vertretene Weltanschauung bleibt in diesem Falle »unecht im Vergleich mit den seltenen, gleichsam im Geiste selbst existierenden Menschen, deren Existenzbedingungen auch im Geistigen liegen«. Die Echtheit einer Weltanschauung erweist sich in den kritischen Situationen der Existenzgefährdung, und zwar darin, daß sie dem, der sie hat, festen Halt zu geben vermag, während unechte Weltanschauungen in solchen Situationen wie Zunder wegbrennen und in sich zusammenfallen. »Alle echte, aus dem Wesen des Menschen geborene Weltanschauung, die ihrem Träger wahlverwandt sehr wohl von außen durch die Tradition nahegebracht werden kann, zeichnet sich durch Hartnäckigkeit für das ganze Leben aus.« »Die echten Weltanschauungen sind in das gesamte Leben des Individuums verwebt, sie hängen ihm nicht äußerlich an.«[43] — So viel zur Frage der Unechtheit im Denken.

Bei einem Rückblick auf den durchwanderten Weg, der das Wesen von Echtheit und Unechtheit aufzeigen sollte, läßt sich zusammenfassend sagen, daß wir von echt und unecht immer nur sprechen im Hinblick auf die Beziehung einer *Äußerung zur Innerlichkeit*, und zwar einer Äußerung sofern sie eine Form des Sichdarlebens sein will, sofern sich also der Mensch in ihr eine äußere Physionomie zu geben sucht. Echtheit ist eine Kategorie der Befragung einer solchen Äußerung nach ihrer existentiellen Fundierung, also danach, ob sie von ihrem Träger innerlich *gewest* wird.

[43] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1925, S. 38

Sofern in Äußerungen ein Hinweis gelegen sein soll auf Innerlichkeitsgehalte, sofern sie also *Ausdruck* sein wollen, können wir an sie die Frage »echt oder unecht« stellen. Damit ist zugleich auch gesagt, daß es gar keinen Sinn hat, eine Äußerung auf Echtheit zu prüfen, wenn sie als Verhalten rein formal gemeint ist. So gibt es eine völlig neutralisierte Form des Umgangs etwa unter Diplomaten, die nur äußere Form, keineswegs aber Ausdruck einer Innerlichkeit sein will.[44]

Es empfiehlt sich deshalb im Hinblick auf die Echtheitsfrage im Bereich der *Äußerungen*, sofern sich der Mensch in ihnen eine äußere Physiognomie zu geben sucht, zu unterscheiden zwischen der reinen Form oder dem Schema einerseits und der Maske andrerseits. Die *reine Form (Schema)* wird von einem Menschen als solche in bewußter Distanzierung zu seiner Innerlichkeit gemeint; *Maske* dagegen ist diejenige Äußerung, die als Ausdruck verstanden werden will, ohne es wirklich zu sein. Psychologisch ist die Maske entweder *unecht* – nämlich dann, wenn sie als Form des Sichdarlebens von ihrem Träger zwar gewest werden möchte, aus Mangel an Substanz tatsächlich aber nicht gewest werden kann – oder *Lüge, Verstellung, Heuchelei*, und zwar dann, wenn sie nur als Fassade nach außen hin wirken soll. Schematisch gibt die getroffene Unterscheidung folgendes Bild:

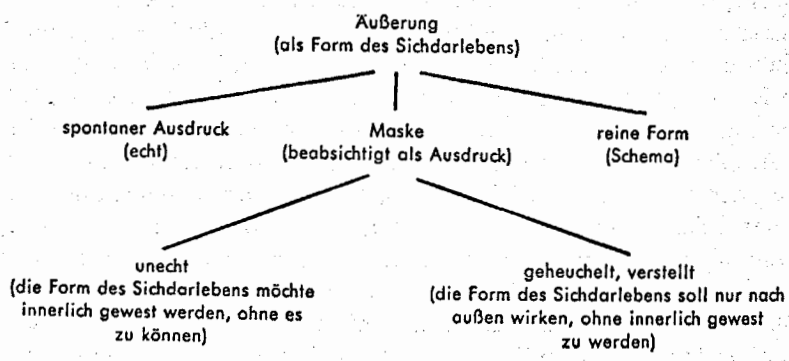

Abb. 14

In diesem Zusammenhang muß übrigens noch auf einen besonderen Fall verwiesen werden, der nur scheinbar unecht ist. Es ist gedacht an jene

[44] Ähnliches gilt auch für die Beurteilung jener Menschen, die L. F. Clauss unter den Begriff des Darbietungstypus zusammenfaßt. Die Absichtlichkeit und Bewußtheit, die der Darbietungsmensch in die Formen seines Sichdarlebens legt, müssen verstanden werden als ästhetisch-formale Kultur des Sichgebens, die bei ihrer Intention meist gar nicht den Anspruch erhebt, Ausdruck einer Innerlichkeit zu sein.

Menschen, denen es versagt ist, ihr Inneres *adäquat* zum Ausdruck zu bringen. Ihre Äußerungen wirken versperrt, verstellt, steif. Sie greifen nach Formen der Äußerung, die ihrer Innerlichkeit keineswegs entsprechen, nicht aber um zu täuschen, auch nicht deshalb, weil es ihnen an urständigen Innerlichkeitsgehalten fehlt, sondern aus einer Hemmung der Ausdrucksbahnen, einer Störung, deren kausale Grundlagen hier nicht weiter verfolgt werden sollen.

Wurzeln der Unechtheit. — Nachdem versucht wurde, die Eigenart der Unechtheit aufzuzeigen, wobei sich als das wesentliche Merkmal die Relation von Äußerung und Innerlichkeit herausgestellt hat, muß auf die besonderen innerseelischen Zusammenhänge eingegangen werden, aus denen es zu Unechtheit kommen kann.

Überschaut man die reiche Kasuistik des unechten Psychischen, so erscheinen *vier Wurzeln* der Unechtheit von grundsätzlicher Bedeutung; diese sind — in begrifflicher Abkürzung gesprochen — die Erwartungsanpassung, die suggestive Kraft des Milieus, das Geltungsstreben und der Erlebnishunger bei bestehender Erlebnisimpotenz.

α) Unter die erste Gruppe würde etwa jener Fall unechter Trauer gehören, der dann gegeben ist, wenn wir in eine Trauergesellschaft kommen und uns nun gleichsam durch den Geist der Situation verpflichtet fühlen, ebenfalls Trauer zu erleben, ohne dazu aber die innere Potenz zu besitzen. Wenn wir in diesem Falle von *Erwartungsanpassung* sprechen, so ist es klar, daß diese Erwartungsanpassung eingeordnet ist in das soziale Streben, das auf Einordnung des Menschen in Gesellschaft bzw. Gemeinschaft geht. Wie in dem gewählten Beispiel der Trauergesellschaft, so stehen wir in unserem Zusammenleben mit den anderen dauernd vor gewissen Erwartungen und Ansprüchen an unser Verhalten. Wir werden vor ein Kunstwerk geführt und man erwartet von uns, daß wir es schön finden; und schon stehen wir mitten in der Gefahr, unecht zu werden. Wir haben von einem Menschen Gutes erfahren und wissen, daß er Dank erwartet und daß wir ihm auch Dank schuldig sind, wir geben uns auch ehrlich Mühe zu dem Gefühl der Dankbarkeit; und bei aller Mühe kann diese Dankbarkeit unecht bleiben. Man fragt uns nach unserem Urteil über irgendeinen Sachverhalt, und auch hier stehen wir in der Gefahr, unecht zu werden, weil die Frage, die jenem Urteil als der Entscheidung zugrunde liegt, uns innerlich gar nichts angeht, von uns gar nicht als Problem erlebt wird: unser Urteil wird zum bloßen Gerede, zur leeren Phrase. Man verlangt von uns Interesse für irgendeine Sache oder eine Person, und wir suchen dieser Erwartung nachzukommen, ohne wirkliches Interesse zu erleben. Unser Gebaren braucht deshalb nicht zur Heuchelei und Lüge zu werden; wir geben uns ja ehrlich Mühe, aber es gelingt uns nicht, in unse-

rem Erlebnisgrund, in unserer Innerlichkeit die Voraussetzungen für echtes Interesse zu schaffen.

Von besonderer Wichtigkeit sind solche Erwartungsanpassungen, die zu Unechtheiten führen, in der Entwicklung des Kindes. Homburger[45] weist in zahlreichen Beispielen darauf hin, wie das Unechte vom Erwachsenen her zwangsläufig in das Kind eindringt. Solange das Kind noch sich selbst lebt und überhaupt kein Verständnis besitzt für das, was man von ihm erwartet, ist an ihm alles echt. Sobald es aber jene intellektuelle Reife erlangt hat, die es dem Erwachsenen ermöglicht, Forderungen des Verhaltens an das Kind zu stellen, taucht die Gefahr der Unechtheit auf. Das Kind muß danken, obwohl es keinen Dank fühlt. Es muß zu fremden Leuten freundlich sein, obwohl es innerlich ganz anders gesinnt ist. Gewisse Formen des Umgangs, wie Gruß, »Bitte« und »Danke« sagen, sind dem Kinde gar nicht von innen her verständlich. Auch die Altklugheit des Kindes ist ein Fall von Unechtheit; es greift konventionelle Meinungen auf, ohne ihren Sinn zu erleben, und zwar aus dem Motiv: es gehört sich so, die Erwachsenen machen es auch so. So führt beim Kinde die Notwendigkeit, sich den Erwartungen seiner Erzieher und seiner mitmenschlichen Umwelt anzupassen, oft zur Bildung unechter Freundlichkeit, unechten Interesses, unechten Gehorsams, unechter Teilnahme, auch unechter Liebe.

An solchen Tatsachen erweist sich die außerordentliche pädagogische Bedeutung der Echtheitsfrage. Diese Einsicht darf freilich nicht zu der Maxime führen, den Menschen einfach sich selbst zu überlassen. Das Kind bzw. der Jugendliche muß natürlich in bestimmte Formen des Verhaltens hineinwachsen. Die damit gegebene erzieherische Aufgabe erledigt sich aber nicht dadurch, daß man lediglich das Verhalten des Kindes durch Vorschrift und Forderung von außen her regelt, sondern wird erst dann erfüllt, wenn das Erlebnis angeregt wird in der Weise, daß äußere Form und inneres Erlebnis aufeinander zuwachsen.

β) Tritt die Forderung der Umwelt in den angeführten Fällen immer in persönlicher Form, als Forderung der Mitmenschen auf, so wirkt die Umwelt in analoger Weise auch noch in *unpersönlicher* Form, nämlich als Gesamtheit der durch Geschichte und Tradition verfestigten Normen der Sitte und der Moral, der Grundsätze über das, was erlaubt und verboten, gut und böse, klug und unklug, schön und häßlich ist, ferner als die Gesamtheit der im Umlauf befindlichen und allgemein vertretenen Überzeugungen, Wertungen, Wünschbarkeiten und Zielsetzungen. All dies tritt an den Menschen heran mit bestimmten Forderungen der Anpassung bzw. mit einer gewissen Suggestionskraft, so daß der Mensch unwillkürlich in diese durch die Umwelt vorgegebenen Formen hineinwächst, oder besser

[45] A. Homburger, Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, 1926

gesagt: die Formen wachsen in den Menschen hinein und formen ihn nach ihrem Bilde. Dies führt zu Unechtheiten vor allem dann, wenn es sich um Formen des Sichdarlebens handelt, die ehemals Ausdruck wirklichen Erlebens waren, in der Gegenwart aber zu äußeren Formen erstarrt sind. Es bedarf für den einzelnen einer besonderen Kraft der Selbstbestimmung und Selbständigkeit, um diesen Verführungen und suggestiven Einflüsterungen gegenüber echt zu bleiben, d. h. wirklich nur das anzunehmen an Formen des Denkens, Gewohnheiten des Benehmens und der Lebensführung, an Arten des Gefühlsgebarens, an Normen und Wertungen, an Meinungen und Urteilen, was der eigenen Substanz und den Möglichkeiten eigenen wirklich »*gewesten*« Erlebens und Sichdarlebens entspricht. Alle Menschen sind nun suggestiv beeinflußbar durch jene unpersönlichen, anonymen Mächte der Umwelt und Öffentlichkeit, zu denen übrigens auch gehören die Lebensform, die wir in der Rolle eines bestimmten Berufes übernommen haben, sowie die Meinung, die die Mitwelt sich über uns gebildet hat. Bei allen Menschen sind die Formen, mit denen sie sich eine äußere Physiognomie geben — hierauf weist vor allem C. G. Jung in seiner Unterscheidung von *Persona (Maske)* und *Selbst* hin —, mehr oder weniger nur ein im Hinblick auf die Bedingungen und Ansprüche der Sozietät errichtetes Kompromißgebilde. Jung spricht von einem Eingezwängtwerden der individuellen Lebendigkeit in eine von der gesellschaftlichen Konvention festgesetzte Funktion (Titel, Amt, Stellung) bis zur völligen Identifizierung mit ihr. Freilich ist der Grad solcher Beeinflußbarkeit je und je verschieden. Er steht in umgekehrtem Verhältnis zu dem, was einer an *Substanz* der Persönlichkeit in sich hat, die sich in jener »plastischen Kraft eines Menschen« erweist, von der Nietzsche in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung spricht. Er meint damit »jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben . . . zerbrochene Formen aus sich nachzuformen«. Je größer die Substanz der Persönlichkeit und damit die »plastische Kraft« eines Menschen ist, desto mehr wächst seine Physiognomie von innen nach außen, je geringer sie ist, desto mehr wächst sie von außen nach innen unter dem Einfluß der Tradition, der »Larven der Vergangenheit«[46], der Gesellschaft, des Berufsmilieus und der öffentlichen Meinung.

Auf solche Weise entsteht eine Verhüllung des Echten in der Person, die um so komplizierter wird, je »gebildeter« ein Mensch ist. Denn »der Mensch ist insgesamt, je zivilisierter er ist, desto mehr Schauspieler« (Kant,

[46] Ichheiser, Sein und Erscheinen. Jahrbuch der Charakterologie, V. Bd., 1928. Dieser Aufsatz behandelt ausführlich »die typische Rolle des mannigfach aufgezwungenen ›Erscheinens‹ im Aufbau des Selbstbewußtseins und ihre typisch bildende Rückwirkung auf das psychische Leben«.

Anthropologie). Je mehr ein Mensch in der Allgemeinheit und Öffentlichkeit des kulturellen Lebens sich aufhält, desto mehr entsteht das Problem der Außen- und Innenperson, das Problem der Spaltung zwischen Oberfläche und Tiefe, zwischen äußerer Erscheinung und substantiellem Kern, zwischen Echtem und Unechtem[47], sofern die übernommenen äußeren Formen des Sichdarlebens nicht auch innerlich angeeignet werden.

Was hier psychologisch als suggestive Kraft der Umwelt angedeutet wurde, deckt sich – wenigstens zum Teil – mit dem, was im Sinne Heideggers, ontologisch betrachtet, als die Autorität bzw. Diktatur des »*Man*« zu verstehen ist.[48] Dieses »Man« erweist sich in der Wirksamkeit festgelegter Formen des Verhaltens zur Welt und des Hinnehmens von Welt. In diesen Formen konstituiert sich das Dasein in der *Alltäglichkeit* und *Durchschnittlichkeit*. Seine Wirklichkeit hat das »Man« nicht als »nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte«, sondern es ist ein Modus des Daseins, der darauf beruht, daß das Dasein immer ein Mitsein mit anderen, ein Sein in der Öffentlichkeit ist. Das »Man« ist ontisch selbständig und souverän, seine Wirklichkeit ist zwar nicht aufweisbar und feststellbar wie diejenige eines Steines, es ist aber dennoch ein ens realissimum, das gerade in seiner Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit seine eigentliche Diktatur entfaltet. Dasein ist in seiner Alltäglichkeit immer schon dem »Man« ausgeliefert. »Wir genießen und vergnügen uns, wie *man genießt*; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt... wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet.« »Zunächst ›bin‹ nicht ›ich‹ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die anderen, in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ›selbst‹ zunächst ›gegeben‹.« Es besteht also die Tatsache, daß das Dasein eines Menschen zunächst im »Man« aufgeht und von ihm gemeistert wird; oft bleibt es auch so.

Damit gewinnt die Realität des »Man« unmittelbare Bedeutung für die Frage der Echtheit. Die ontische Mächtigkeit des »Man« birgt für Menschen die Gefahr, in der »Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit« zu verharren. »Weil das Man . . . alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab.« Es wirkt als Instanz, auf die sich der einzelne berufen kann, und kommt damit psycho-

[47] Dem Verfasser erwies sich dies bei seiner langjährigen praktischen Tätigkeit in der Erfahrung, daß Jugendliche, die die höhere Schule durchlaufen hatten, viel schwieriger auf den Kernpunkt ihrer Persönlichkeit zu durchschauen waren als Jugendliche mit Volksschulbildung. Bei jenen wurde es zu einem oft sehr schwierigen Problem, die Zivilisationsschichten bis zum echten Kern der Persönlichkeit abzutragen.

[48] Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, 1931, § 27

logisch der menschlichen Tendenz des Leichtnehmens und Sichleichtmachens entgegen, dem Bestreben, der Unruhe des Fragens und der Unbequemlichkeit des Prüfens und Entscheidens aus dem Wege zu gehen und sich vorgegebener Formen des Denkens, Fühlens, Wertens usw. zu bedienen.

In der Seinsweise des »Man«, der der einzelne sich allzu gern überläßt und in der das Dasein sich verwirklicht als Alltäglichkeit, Allgemeinheit und Durchschnittlichkeit, nicht aber als »*Eigentlichkeit*« und – wie wir hinzusetzen können – »*Wesentlichkeit*«, erscheint auch bei Heidegger das Urteilen, die Rede als »*Gerede*«. »Das Gerede, das jeder aufraffen kann, entbindet . . . von der Aufgabe echten Verstehens.« Das Gerede gibt die Möglichkeit der Urteilsfindung »ohne vorgängige Zueignung der Sache«. »Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt . . . abgeschnitten.« Wir sehen uns unmittelbar zurückverwiesen auf das, was in der phänomenologischen Aufhellung der Unechtheit gesagt wurde, wenn wir bei Heidegger zur Charakterisierung der Übernahme des Geredes die Begriffe des *Bodens*, des *Ursprungs* und der *Wurzelhaftigkeit* angewendet finden. »In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede.« »Das Gerede . . . ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses.« »Das bodenlose Gesagt-sein- und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen.«[49]

γ) Als dritte mögliche Wurzel der Unechtheit wirkt das *Geltungsstreben*. Und zwar ist der Wert, um den es sich hier handelt, derjenige der »Persönlichkeit«, sofern diese sich bewährt in der Selbständigkeit und Entschiedenheit, mit der ein Mensch seine Lebenssituationen in geistigen Stellungnahmen, Urteilen und Überzeugungen, Wertergriffenheiten und Werterkenntnissen, Zielsetzungen und Tatentscheidungen verarbeitet. Je geringer diese Selbständigkeit und Eigengewachsenheit (Ursprünglichkeit) ist, desto weniger bewährt sich der Mensch als »Persönlichkeit«, desto mehr ist er bloßes Individuum. Es ist den meisten Menschen natürlich, in diesem Sinne Persönlichkeit sein zu wollen; der einzelne möchte in Gefühlsäußerungen, Meinungen, Urteilen, Zielsetzungen, Wertungen und Entscheidungen eine eigene Physiognomie darbieten, er möchte etwas zu sagen haben. Beim echten Menschen nun ist alles, was in der Physiognomie seines Sichdarlebens erscheint, verhaftet in einem substantiellen Kern; die Physiognomie ist der Ausdruck der »Persönlichkeit«. Nun kann bei einem Mangel an Substanz dennoch – aus dem natürlichen Selbstwertstreben heraus – der Wunsch bestehen, Persönlichkeit von bestimmtem »Format« zu sein. Die-

[49] M. Heidegger, a. a. O. § 35

ser Wunsch verwandelt sich in den Willen zum Bilde, zum Schein, an die Stelle echten Ausdrucks tritt die *Darstellung*, die Maske. Es tritt das ein, was man die »*Faszination des Leitbildes*« nennen könnte. Der Mensch gibt sich — meist mit einem besonderen Pathos des Selbstwertgefühls — ein äußeres Format, das er substantiell nicht ausfüllen kann, es werden Meinungen angenommen, weil Meinungen haben das Zeichen von »Persönlichkeit« ist und imponiert, es werden Gefühle und Ergriffenheiten dargestellt, weil dies inneren Reichtum beweist, es werden Ziele gesetzt, weil man vor sich und anderen den Anschein erwecken will, aus der Tiefe der elementaren Antriebe, aus der Fülle der persönlichen Entfaltung zu leben.
δ) Ist in der eben genannten Motivgruppe die Unechtheit begründet in einem Mißverhältnis zwischen dem, was einer in der Physiognomie seines Sichdarlebens *darstellen* möchte, und seinen faktischen seelisch-personalen Möglichkeiten, so wird dieser Mangel an seelischer Substanz nicht nur erlebt als Gefährdung seiner Geltung, er kann außerdem noch erlebt werden als unmittelbare *innere Leere*, als *seelische Impotenz*, als Lebensarmut und existentielle Dürftigkeit, als Fluch nicht wesenhaft leben zu können. Es handelt sich also um jene seelische Situation, die — wie schon ausgeführt (S. 145 f.) — sich ergibt aus einer bestehenden *Erlebnisunfähigkeit* in der Verbindung mit einem dennoch wirksamen *Erlebnisdrang*. Auch in diesem Falle kann es zu Unechtheit kommen; freilich muß dies nicht notwendig geschehen. Vielmehr kann die Erfahrung der Unzulänglichkeit der seelischen Substanz gegenüber dem, was man wesen möchte, grundsätzlich nach *drei* verschiedenen Richtungen sich auswirken. Es ist möglich, daß der Mensch, der nicht wesenhaft zu existieren vermag und darunter leidet, sich durch *Selbstvernichtung* substantiell macht. »Das Erlebnis... der Wirkungslosigkeit der Erlebnisse auf die Dauereinstellungen der Persönlichkeit, der inneren Haltlosigkeit lassen den Menschen verzweifeln am Aufblühen einer substantiellen Anlage . . . Sieht man den Lebenslauf eines solchen Menschen an, so fällt immer das Schwergewicht auf die Akte des Verzichtens, des Opfers, des Büßens . . . Ihren Gipfel erreichen die Akte der Selbstvernichtung im Hinwerfen des Lebens . . . So entsteht das Paradoxe, daß ein Mensch im Selbstmord seine Substanz erreicht.«[50]
Eine andere Form, in der der Mensch sich zu erlösen sucht von dem Bewußtsein, nicht wesenhaft leben zu können, ist das Suchen nach *Halt im Äußerlichen*, das entweder als unpersönliche Form, als Schema, als Prinzip aufgegriffen wird, oder als Maske, als Larve und Attrappe fremden Lebens. Die erstere Art ist nicht eigentlich unecht; denn ihre Formen erheben gar nicht den Anspruch des organischen Gewachsenseins, sie wollen gar nicht Ausdruck sein, wie es für die zweite Art des Haltes im Äußerlichen, eben

[50] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1922, S. 291 f.

den Fall der Unechtheit, zutrifft. Diese will äußeres Antlitz und inneren Gehalt gewinnen durch die Kopie von Formen menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens, von denen zu spüren ist, daß sie ehedem und anderswo spontaner, echter Ausdruck substantiellen Erlebens waren bzw. sind. Ruhe-, Aufenthaltslosigkeit und Sensationslüsternheit erscheinen im Gefolge dieser Grundhaltung der Unechtheit, sofern sie auf Erlebnishunger bei bestehender Erlebnisimpotenz zurückgeht.

Unter den vier genannten Wurzeln der Unechtheit besteht eine Affinität zwischen den beiden ersten und den beiden letzten. Lassen sich die beiden ersten unter den Begriff der *Angleichung* (Adäquation) zusammenfassen, so die beiden letzten unter denjenigen des *Ausgleichs* (Kompensation). Kompensiert wird die Unzulänglichkeit der eigenen seelischen Substanz gegenüber dem, was einer wesen möchte – eine Unzulänglichkeit, die als Mangel sowohl an Selbstwert als auch an existentieller Fülle erlebt wird.

Schaut man zurück auf das, was in der genetischen Aufhellung der Unechtheit gesagt wurde, so ist es klar, daß für jeden Menschen im hic et nunc die Gefahr der Unechtheit gegeben ist. »Echtes und Unechtes liegen in der Seele . . . mitunter dicht bei einander, die Einstellungen der einen und der anderen Art können von Augenblick zu Augenblick wechseln.«[51] Es kann ein im Grunde echter Mensch unecht werden, wenn er sich in eine Situation gestellt sieht, die seinem wesenhaften Seinkönnen nicht angemessen ist. Solange er sein Sichdarleben auf seine eigenen Möglichkeiten beschränkt, solange er nicht *mehr* sein und darstellen will, als er zu wesen vermag, ist er durchaus echt. Wenn er jedoch den Kreis seiner wesenhaften Möglichkeiten überschreitet, verfällt er der Unechtheit. Dies ist nicht selten der Fall bei Menschen, die durch andere – in bester Absicht – in eine Berufsstellung oder eine gesellschaftliche *Rolle* gedrängt werden, die ihnen wesensfremd ist.

Zur Charakterologie der Unechtheit. – Neben dieser aktuellen Unechtheit von Fall zu Fall gibt es auch eine *habituelle*, d. h. Unechtheit kann in *der* Weise zu einem in allen Äußerungen eines Menschen hervorstechenden Merkmal werden, daß wir Anlaß haben, von »unechten« und »echten« Menschen zu sprechen.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt vor allem das Phänomen der *hysterischen Persönlichkeit* eine besondere Bedeutung. Nun ist freilich der Begriff der hysterischen Persönlichkeit, von dem wieder zu unterscheiden ist die von Kretschmer[52] klar bestimmte *hysterische Reaktion*, noch keineswegs eindeutig festgelegt. Übereinstimmung jedoch besteht darin, daß die

[51] W. Frost, a. a. O., S. 130

[52] E. Kretschmer, Hysterie, Reflex u. Instinkt, 1923

hysterische Persönlichkeit ausgezeichnet ist durch den Grundzug des *Unecht-Theatralischen*, durch das Getue, die Haltung »mehr scheinen wollen, als man ist« (Jaspers). Von dieser Seite her wird dann auch das Wesen des Hysterikers in den normalcharakterologischen Systemen von Klages und E. R. Jaensch gesehen, wobei Klages mehr das Motiv des Geltungsstrebens, Jaensch dagegen vor allem jenes Moment betont, das oben als Erlebnishunger bei bestehender Erlebnisimpotenz bezeichnet wurde.

Klages[53] sieht das Grundwesen des Hysterikers darin, daß er um jeden Preis *Eindruck* machen will, sei es durch Auslösung von Staunen und Bewunderung, sei es durch »Herausforderung der dazu noch besser tauglichen Gefühle des Widerwillens, Ekels, Abscheus, Entsetzens«, ja »der Verachtung«. Es ist nun aber die Tragik des Hysterikers, daß es ihm an Gestaltungskraft fehlt, d. h. an der Fähigkeit, aus der Kraft seiner seelischen Substanz heraus ausdrucksvolle und damit eindruckskräftige Bilder zu erzeugen. Aus dem Mißverhältnis von Eindruckswillen und vorhandener Bildekraft des Eigenlebens gerät der Hysteriker auf den Ausweg, die Formen, mit denen er seinem Sichdarleben eine wirkungsvolle Physiognomie zu geben sucht, wahllos aufzugreifen und nachzuahmen überall da, wo er sie an anderen als ausdrucksvolle und eindruckskräftige Bilder vorfindet. Im Sichdarleben des Hysterikers hat sich damit das Verhältnis von Erscheinungsbild und Innerlichkeitsgehalt umgekehrt. Normalerweise geschieht das Sichdarleben so, daß das innerlich Erlebte, »*Geweste*« im Ausdruck erscheint. Der Wirkungszusammenhang geht von innen nach außen. Beim Hysteriker aber wird die Maske, das aufgegriffene Bild souverän und beherrscht die Persönlichkeit. Der Hysteriker ist also in diesem Sinne kein eigentlicher Schauspieler, sondern ein bloßer »Maskenträger, dem die Maske ins Fleisch gewachsen, nein, hinter dessen Maske statt des lebendigen Wesens ein Räderwerk steckt, bereit, den Eingebungen der Maske zu folgen«. »Der hysterische Organismus, zu Ende gedacht . . . wäre ein Reflektor, der lediglich äußere Lichter zurückwürfe und ein Scheinleben darleben würde mittelst organischer Nachahmung fremder Leben.«

In dieser Interpretation der Grundhaltung des Hysterikers schwingt nun neben dem von Klages vor allem betonten Motiv des *Eindruckswillens* auch dasjenige des *Erlebnishungers* bei tatsächlicher *Erlebnisimpotenz* mit, das dann in der Typologie von Jaensch als das wesentliche Merkmal des mit der Bezeichnung S-hy gemeinten Menschentypus zur Geltung kommt. Es ist charakteristisch, daß dieser Typus vor allem in Untersuchungen an Schauspielern bzw. Anwärtern zu diesem Beruf eindeutig hervortrat.[54] Es zeigt sich daran, wie sehr das Problem echt-unecht mit dem Problem des

[53] L. Klages, Grundlagen der Charakterkunde, 7. und 8. Aufl., 1936, VIII. Kap.
[54] Vgl. E. Jaensch und E. Schnieder, Der Berufstypus des Schauspielers. 1932

Schauspielers zusammenhängt. Vor allem Nietzsche war es, der in der Auseinandersetzung mit Richard Wagner das Phänomen des *Schauspielers* unter den Gesichtspunkt der Echtheit gerückt hat. So wird im »Fall Wagner« die Forderung erhoben, »daß der Schauspieler nicht zum Verführer der Echten werde«.[55] Es hieße jedoch das Problem voreilig vereinfachen, wollte man den Schauspieler schlechthin zum Typus des unechten Menschen stempeln. Das eigentliche Wesen des Schauspielers muß darin gesehen werden, daß er jeweils in der Rolle die Gelegenheit ergreift, tatsächliche Möglichkeiten seiner Seele zu verwirklichen. Sein Tun wächst damit über die Bedeutung einer bloßen Berufsausübung weit hinaus. Jede andere beruflich gebundene Lebensform eines Menschen läßt nur die Entfaltung beschränkter Möglichkeiten des Sichdarlebens zu, sie ist immer einseitig, sofern der Mensch ein Mehrfaches von seelischen Möglichkeiten ist, die alle zur Verwirklichung drängen. Ihre Gestaltung kann sich aber nur dann vollziehen, wenn ihr die Umwelt einen gewissen Entfaltungsspielraum bietet. Für den wahren Schauspieler hat die Rolle die Bedeutung eines solchen Entfaltungsspielraumes für den inneren Reichtum der Seele. So gesehen ist der Schauspieler lediglich die berufliche Transposition der Lebensform des vieldimensional veranlagten Menschen, die Bühne das Territorium, auf dem diese Menschen ihren seelischen Reichtum verwirklichen. Der Schauspieler, in diesem Sinne verstanden, wird geboren vor aller und abgesehen von aller Ausübung des Bühnenberufes. Daß sein Sichdarleben keineswegs von vornherein stigmatisiert ist durch Unechtheit, steht außer Frage.[56]

Nun liegt aber zweifellos in der Berufsform des Schauspielers für Menschen, bei denen Erlebnishunger und Erlebnisimpotenz in die Richtung der Unechtheit drängen, eine gewisse Verführung; nicht deshalb, weil sie viele Seelen in der Brust haben, sondern deshalb, weil sie getrieben sind von dem Wunsche nach Gehalten des Erlebens und des Sichdarlebens, die sie sich am Vorbild fremder Seelen ausborgen. So sind auch dem von Jaensch-Schnieder untersuchten Typus S-hy die Rollen, die er als Schauspieler sucht, nicht — wie dem echten Schauspieler — Gelegenheiten, die Möglichkeiten seiner seelisch-personalen Fülle zu verwirklichen, sondern lediglich *Wünschbarkeiten*, faktische Unmöglichkeiten wesenhaften Sichdarlebens. »Die Rolle muß ihnen alles ersetzen, was die Natur ihnen versagt hat. Die S-hy stellen sich also nicht mit eigenen Gefühlen, Vorstellungen und Empfindungen dar, sondern mit fremden, wissentlich oder unwissentlich, oft zuerst wissentlich und dann unwissentlich; sie ›maskieren‹

[55] Vgl. das Kapitel »Maske« in »Nietzsche« von E. Bertram. 1919

[56] Wesentliches zur Psychologie des Schauspielers findet sich bei F. Stepun, Theater und Kino. 1932

sich gleichsam damit.« Unter der Maske aber lechzen sie nach dem Erlebnisgehalt; es ist ja gerade das »*Sensationelle*« an der Rolle, das sie anzieht, ohne daß sie dabei seelisch-substanziellen Gehalt zu erreichen imstande sind. So bleibt ihr Spiel Pose und leeres Pathos.

Aus diesen Zusammenhängen ist es verständlich, daß solche Menschen der inneren Leere anheimfallen, sobald sie keine Rolle mehr haben. Die Rolle ist es ja, was sie über dem Abgrund der eigenen Substanzlosigkeit hält. Sie haben keine von innen gewachsenen Meinungen, Zielsetzungen, Wertoffenbarungen. Wenn sie deshalb anderen Meinungen und Wertungen begegnen, können sie nicht das Gewicht der inneren Notwendigkeit und des inneren Habens einsetzen, und so wechseln sie leicht eine Überzeugung gegen eine andere, eine alte Wertung gegen eine neue, weil keine in »wesenhaftem« Sinne ihre eigene ist.

Auch bei Jaspers erscheint — wenn auch nicht unter dem Titel der Hysterie — der Typus des aus seiner Erlebnisimpotenz immer wieder aufgescheuchten *erlebnishungrigen*, von Jaspers sog. »nihilistischen« Menschen. »Was je in der Welt positiv war, was je echt erlebt wurde, wird Gegenstand der Sensation des nihilistischen Menschen. Jede Weltanschauung der Vergangenheit, jede Religiosität, jede Kunst, alles versucht er einmal. Jedes soll ihm die ›Substanz‹ bringen«, die innere Leere soll aufgefüllt werden. Der Mensch will sich begeistern, er will verehren. »Unendlich reich in der Erscheinung, nichts im Wesen ist dieser Typus«.[57] Er ist dauernd auf der Flucht vor der eigenen Substanzlosigkeit, er sucht im Kostüm gelebten Lebens anderer das eigene Erleben, die eigene Tiefe zu gewinnen, und all dies bleibt doch nur Attrappe, ein Griff ins Leere, sein Reden ist im Grunde nur Gerede, sein Tun nur Getue, sein Dasein steht unter dem Fluch, nicht wesenhaft existieren zu können.

Der Gefahr der Unechtheit sind vor allem die Menschen des flachen Erlebens ausgesetzt. Es wurde oben (S. 299 f.) darauf hingewiesen, daß diese Menschen eine gewisse »*Wurzel«losigkeit*, Flüchtigkeit und Zufälligkeit des Lebens und Sichdarlebens zeigen, daß ihnen jene Zentrierung um einen Schwerpunkt der Innerlichkeit fehlt, die den Menschen tiefen Erlebens eigen ist. Nun soll keineswegs gesagt werden, daß das Sichdarleben der Menschen flachen Erlebens immer unecht sein muß. Ihr Sichdarleben ist durchaus echt, sofern es nicht *mehr* Tiefe ausdrücken will, als ihm tatsächlich entspricht. In das Zeichen der Unechtheit tritt das flache Erleben erst dann, wenn es mehr Tiefe darzuleben versucht, als es innerlich zu wesen

[57] K. Jaspers, a. a. O., S. 293 f. Auf die Beziehungen des »nihilistischen« Menschen zum S-Typus der Typologie von Jaensch habe ich verwiesen in meinem Referat über »Probleme und Ergebnisse der charakterologischen Typologie«. Bericht über den XIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, 1934, S. 93.

vermag, wenn es sich also mehr existentielles Gewicht zu geben sucht, als es tatsächlich besitzt. Und dies kann dann geschehen, wenn der Mensch flachen Erlebens seines Mangels an seelischem Tiefgang selbst inne wird und ihn auszugleichen sucht. Er tastet in einem gesteigerten Pathos des Sichdarlebens nach seiner Tiefe und greift ins Bodenlose, ins Leere.
In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Jaensch sagt, der hysteriforme S-Typus, der ja gerade durch Unechtheit gekennzeichnet ist, habe keine eigentlich tiefen Gefühle, sondern allenfalls *Gefühlchen* als huschende Reflexe auf der Oberfläche der Persönlichkeit. Der Mensch, der durch seinen Erlebnishunger dauernd in der Unechtheit gehalten wird, leidet also recht eigentlich daran, daß ihm die Tiefe der Gefühle, ein wesenhafter Wertgrund fehlt. Daraus verstehen sich seine Ruhe- und Aufenthaltslosigkeit sowie seine Erlebnisneugier und seine Sensationslüsternheit.
Wenn dadurch seine Lebenslinie fahrig, richtungs- und formlos wird, so ist gerade für den echten Menschen die Eindeutigkeit seines Sichdarlebens und seiner Lebensgestaltung spezifisch. Typologisch gehört hierher jene Form menschlichen Seins, die in der Klassifikation von Jaensch als die der nach innen integrierten Naturen (Ii) erscheint. Charakteristisch ist es für sie in unserem Zusammenhange, wenn es bei Jaensch[58] heißt: »Ein Abweichen von der inneren Lebenslinie wird von ihnen als Unechtheit empfunden . . .« »Das Gehörte redet er (der nach innen Integrierte) nicht leicht nach, sondern nimmt sich Zeit, um es innerlich zu verarbeiten. Ist in ihm eine Überzeugung gewachsen und gereift, hält er an ihr sehr zähe, mitunter sogar zu zähe fest.«[59] Sind diese Züge gerade die Negation der Wesensmerkmale unechten Verhaltens, so erweist sich der nach innen Integrierte auch darin als Gegentypus des habituell unechten Menschen, daß er »nur in den Tiefen des inneren Lebens« den Zugang zu Werten findet.[60] Es ist gerade für ihn eigentümlich, daß er aus der Tiefe des Gefühls zu leben vermag. – Soviel zur Charakterologie von Echt und Unecht.

Zur Anthropologie von Echtheit und Unechtheit. – Bisher wurden Echtheit und Unechtheit als Sachverhalte des seelischen Lebens betrachtet, wie sie in der Erfahrung gegeben sind. Wenn nun die Besinnung auf die seelische Wirklichkeit über die bloße Ermittlung des empirisch Aufweisbaren hinausdrängt und uns die *philosophisch-anthropologische* Frage nahelegt, welche Rolle einem seelischen Tatbestand im Hinblick auf die Möglichkeiten und Aufgaben menschlichen Daseins zukommt, und wenn

[58] E. R. Jaensch und Mitarbeiter, Grundformen menschlichen Seins, 1929, S. 334
[59] Ebenda S. 338
[60] E. R. Jaensch, Die Fortbildung der Eidetik. In: Brugsch und Lewy, Biologie der Person. II. Bd., 1931, S. 932

wir diese Frage bei der Erörterung der wichtigsten seelischen Vorgänge und Zustände bisher nach Möglichkeit berücksichtigt haben, so wird sie bei den Phänomenen der Echtheit und Unechtheit von besonderer Bedeutung; denn gerade das Problem der Echtheit – zu Ende gedacht – führt hinein in Leitsätze einer Philosophie der Seele, die ohne ein kritisches Minimum an Metaphysik nicht auskommt.

Die Erörterung der Echtheitsfrage drängte dazu, von einer *seelischen Substanz* zu sprechen. Wir setzen damit einen Begriff, über den wir ontologisch nichts mehr auszusagen vermögen. Die Rede von der seelischen Substanz deutet lediglich hin auf das Geheimnis der schöpferischen Kraft, auf der das lebendige Dasein des Menschen in der Welt beruht. Darüber hinaus läßt sich nicht bestimmen, was seelische Substanz sei. Daß sie nicht als gegenständlicher Träger von Eigenschaften angenommen werden kann, sondern immer nur als dynamische Wirklichkeit, als *immaterielles Kraftzentrum* gedacht werden darf, ist nach der Überwindung des statischen Substanzbegriffes bei Spinoza durch den verlebendigten, dynamisierten Substanzbegriff von Leibniz selbstverständlich.

Was wir nun ontologisch als seelische Substanz bezeichnen, erweist sich psychologisch, d. h. in der seelischen Erfahrung als die Fülle und Tiefe des endothymen Grundes. Je größer diese Fülle und Tiefe sind, desto größer ist die seelische Substanz. Die Richtung, in der sie sich auswirkt, ist eine doppelte, eine zentripetale und eine zentrifugale.

Zentripetal wirkt sich die seelische Substanz aus im »*Erleben*«, in den Gefühlsakten, in denen die Welt unmittelbar zu unserer Innerlichkeit wird und sich zu einem Gefüge von Werten zusammenschließt. Wir können diesen Vorgang auch als *Innerung* bezeichnen. Zum wesenhaften Gehalt, in dem das Dasein einen Halt findet, wird die Welt erst dann für den Menschen, wenn sie geinnert wird. Und um so fester ist jener Halt, je tiefer die Innerlichkeit getroffen wird. Haltlosigkeit und damit Zerfall des ganzheitlichen seelischen Gefüges der Person tritt in dem Maße ein, in dem die Fähigkeit der Innerung, des »Erlebens«, versiegt, wie wir es in katastrophaler Weise beobachten an bestimmten Endzuständen der Schizophrenie.

Zentrifugal wirkt sich die seelische Substanz aus in den *Ausdrucksvorgängen* als Formen des Sichdarlebens, mit denen sich der Mensch eine äußere Physiognomie seines Daseins gibt. Im »Erleben«, in der Innerung sowohl als auch im Ausdruck sind Erscheinungsgehalte unmittelbar zur Innerlichkeit. Die seelische Substanz erweist sich also – zentripetal – in der *Innerlichkeit des Erlebens* und – zentrifugal – in der *Innerlichkeit des Sichdarlebens*.

Im Hinblick auf die *Ausdrucksvorgänge*, in denen der Mensch seinem Dasein eine äußere Physiognomie gibt, erhalten nun die Begriffe echt und unecht ihre spezifische Bedeutung. Das Sichdarleben eines Menschen ist

echt, sofern seine Äußerungen des Fühlens, Strebens, Wollens und Denkens unmittelbar zu seiner Innerlichkeit sind, die Erscheinung seiner Innerlichkeit darstellen, sofern er also die konkreten Inhalte seines Sichdarlebens, sein äußeres Gebaren, seine Wertungen, seine Handlungen, Entscheidungen und Meinungen innerlich zu *wesen* vermag.

Anthropologisch gesprochen gewinnt der Mensch in der Haltung der Echtheit, in der er aus seiner seelischen Substanz heraus lebt, seinen metaphysischen Grund und Schwerpunkt; er geht ein in die Eigentlichkeit seines Daseins, er wird — um mit Meister Eckehart zu reden, dem ersten deutschen Denker, der die metaphysische Natur der Innerlichkeit erkannte — »mit sich selber eins«. Im Sichhalten in der Echtheit bewährt der Mensch — wie es Kierkegaard ausdrückt — den Mut, »vor Gott er selbst zu sein — der Nachdruck liegt auf ›vor Gott‹, weil das die Quelle und der Ursprung aller Eigentümlichkeit ist. Wer das gewagt hat, der hat die Eigentümlichkeit und hat zu wissen bekommen, was ihm Gott schon gegeben hatte; er glaubt ganz in demselben Sinne an die Eigentümlichkeit eines jeden.«

Unter dem Gesichtspunkt der Echtheit erhalten wir somit ein Bild des Menschen, dessen Idee dann erfüllt ist, wenn die äußere Erscheinung seines Sichdarlebens seiner inneren Substanz entspricht, wenn sich also Innen und Außen durchdringen wie beim Vorgang organischen Wachstums. Von hier aus erhellt sich nun auch der Sinn der Redensart, das Unechte sei *unnatürlich*. In der organischen Natur ist alles echt, da das Außen von innen her, von der Substanz bestimmt wird. Es hat deshalb eine tiefe Bedeutung, zu sagen, das Echte wirke natürlich.

Im Unterschied von der bewußtlos lebendigen Natur kennzeichnet es aber die eigenartige Lage des Menschen, daß es ihm möglich ist, sich vom Boden jener organischen Ganzheitlichkeit von Innen und Außen, von Substanz und Erscheinung zu lösen. Die zureichende Bedingung hierfür ist ohne Zweifel der *Oberbau* seines seelischen Lebens, seine Fähigkeit zu denken und zu wollen. Er ist imstande, das Erscheinungsbild seines Daseins gedanklich bzw. vorstellungsmäßig vorweg zu nehmen und sich willensmäßig eine bestimmte äußere Form zu geben, sich also *zu sich selbst zu verhalten*. Er vermag es, dem Geschehenlassen der Spontaneität des Werdens und Wachsens die Absichtlichkeit des Wollens im Hinblick auf ein gedanklich bzw. vorstellungsmäßig fixiertes Leitbild entgegenzustellen. Fassen wir die damit ausgenützte Möglichkeit des Sich-selbst-gegenübertretens und Auf-sich-zurück-blickens, die durch den Oberbau des Wollens und Denkens gegeben ist, unter den Begriff der *Bewußtheit*, der *Reflexion*, so ist festzustellen, daß es eben diese Bewußtheit ist, die eine Spaltung, einen Bruch in die Einheit des Menschen bringen kann. Sie setzt ihn instand, die äußere Physiognomie seines Daseins zu wollen, ohne die dazugehörige seelische Substanz zu haben, ohne also von innen mit Notwen-

digkeit zur Ausgliederung eines bestimmten Soseins in der Erscheinung gedrängt zu werden: er hat die Möglichkeit unecht zu sein. Der Begriff der »*Mache*« – im Gegensatz zum Gewachsenen – kennzeichnet die Herkunft des Unechten aus der im personellen Oberbau zentrierten Bewußtheit. Von hier aus gesehen ist Unechtheit ein Abfall vom Organischen, ein Verlust organisch-ganzheitlicher Existenz auf Grund der Bewußtheit. Diesen Zusammenhängen entspricht es, daß Unechtheit entwicklungspsychologisch dort einsetzt, wo die Bewußtheit auftritt, nämlich beim *Verlust der Naivität*.[61]

Die Rolle der Bewußtheit bei der Entstehung des Unechten hat vor allem H. v. Kleist in seinem Aufsatz »Über das Marionettentheater« aufgewiesen. Seine Darlegungen gehen von dem durch Beobachtung gestützten Gedanken aus, daß die Bewegungen der vollendeten Marionette von einer für den Menschen unnachahmbaren Natürlichkeit, von einem Maximum an Rhythmus und Grazie sind. Dies wird darauf zurückgeführt, daß der Marionettenspieler nicht jedes Glied der Marionette einzeln, sondern diese als Ganzes von ihrem *Schwerpunkt* heraus in Bewegung setzt. Gelingt dies, so ist die Linie der Bewegung der Marionette »nichts anderes als der Weg der Seele des Tänzers«. »Und der Vorteil, den diese Puppen vor lebendigen Tänzern voraushaben würden?« – »Der Vorteil? Zuvörderst ein negativer . . . nämlich dieser, daß sie (die Marionette) sich niemals zierte. – Denn Ziererei erscheint . . ., wenn sich die Seele (vis motrix) in irgendeinem anderen Punkte befindet als in dem Schwerpunkt der Bewegung.«

Wenn Kleist nun auch nicht den Begriff des Unechten verwendet, so meint er doch unverkennbar die Sache. Was dabei für unseren Zusammenhang wichtig ist, das ist der Gedanke, daß alle Bewegungen – und wir können hinzusetzen: alle *Äußerungen* – unnatürlich, gekünstelt, unecht sind, wenn sie nicht aus dem Zentrum, dem Schwerpunkt des personalen Selbstes heraus erfolgen, sondern vom Erscheinungsbild her beabsichtigt sind. Das Idealbild der Marionette ist hierfür bei Kleist nur Symbol. Unter Anwendung des Begriffes »*Schwerpunkt*« können wir sagen, das Phänomen der Unechtheit bedeute, daß der Mensch nicht aus seinem Schwerpunkt, der Tiefe und Mitte seines personalen Selbstes heraus lebt, daß er den metaphysischen Grund seines Daseins verloren hat. Daß der Mensch hierzu fähig ist, dafür ist – wie Kleist an dem aufschlußreichen Beispiel des badenden Jünglings darlegt – eine zureichende Bedingung die *Bewußtheit*. Ins Positive gewendet besagt dieser Satz, daß alles Echte am Menschen hinabreicht in die Tiefe der unbewußten Bildekräfte des Lebens, aus der die menschliche Existenz in die Helle des bewußten Daseins aufragt. Denn wenn wir im Zusammenhang mit der Echtheit von der seelischen Substanz

[61] Vgl. hierüber auch S. 597

und der Tiefe des Seelengrundes gesprochen haben, so sind diese Begriffe ja nur Bezeichnungen, die hindeuten auf das Unerklärbare der schöpferischen Kraft, in der lebendiges Dasein verwurzelt ist und die als solche schon ein Jenseits des Bewußtseins darstellt. Die Kategorie der Echtheit ist also nur möglich innerhalb einer Betrachtung, die das Seelische sieht auf dem Hintergrunde des *Unbewußten*. »Alles Ursprüngliche und daher alles Echte im Menschen wirkt als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtsein hindurchgegangen ist, wurde eben dadurch zu einer Vorstellung . . . Demnach sind nun alle echten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußte, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affektation, d. i. Trug. Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihn keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen: dieser Art ist das Entstehen ursprünglicher Konzeptionen, wie sie allen echten Leistungen zugrunde liegen und den Kern derselben ausmachen. Darum ist nur das Angeborene echt und stichhaltig, und jeder, der etwas leisten will, muß in jeder Sache, im Handeln, im Schreiben, im Bilden die Regeln befolgen, ohne sie zu kennen.«[62] In demselben Sinne spricht auch Frost (a. a. O.) von der »unbewußt arbeitenden Natur im Menschen, aus der die echte Kunst und die echte Liebenswürdigkeit... herkommen« muß. Dabei ist der Begriff der »unbewußt schaffenden Natur« nur eine Art zu reden: »Wir postulieren einfach, daß es etwas geben müsse, das von Verstand und Willen unabhängig... arbeitet.«

Die Rolle, die der mit dem personellen Oberbau des Wollens und Denkens gegebenen *Bewußtheit* in der Entstehung der Unechtheit zugewiesen wurde, darf jedoch auf keinen Fall so verstanden werden, als ob Bewußtheit immer zu Unechtheit führen müßte, woraus sich dann folgerichtig eine Abwertung der Bewußtheit ergäbe, wie sie tatsächlich von Nietzsche und Klages vertreten wird.[63] So Nietzsche: »Alles vollkommene Tun ist gerade unbewußt und nicht mehr gewollt; das Bewußtsein drückt einen unvollkommenen und oft krankhaften Personalzustand aus. Die persönliche Vollkommenheit als bedingt durch Willen, als Bewußtheit, als Vernunft mit Dialektik, ist eine Karikatur, eine Art Selbstwiderspruch.«[64] Tatsächlich ist die Bewußtheit eine *Chance* und eine *Gefahr* zugleich; eine Chance, sofern dem Menschen das Wollen Verantwortung in der Freiheit der Entscheidung und das Denken Weltoffenheit verleihen, eine Gefahr, sofern die Bewußtheit eine zureichende Bedingung der Unechtheit ist; sie

[62] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, § 340
[63] Vgl. auch A. Seidel, Bewußtsein als Verhängnis, 1927
[64] Nietzsches Werke, Kröners Taschenausgabe, IX. Bd., S. 222

setzt den Menschen in die Möglichkeit, unecht zu werden. Aber es ist gerade die spezifische Aufgabe des Menschen der Bewußtheit gegenüber, die in ihr gelegene Chance wahrzunehmen, ohne ihrer Gefahr zu verfallen. Die Tatsache der Bewußtheit verpflichtet den Menschen gerade zu einem Ethos der Echtheit, das die Würde des Menschen, seine Souveränität und Freiheit sieht in der Erfüllung der Forderung sich selbst treu zu sein. Ein solches Ethos ist — wie jedes Ethos — ohne Bewußtheit unmöglich.

Wenn nun der Wurzelgrund des Echten im Unbewußten gesehen wird, daneben die Bewußtheit einerseits als Gefährdung der Echtheit, andrerseits aber als notwendige Form menschlich-verantwortlichen Existierens anerkannt wird, dann ist das Verhältnis von Bewußtheit und Hingabe an das Unbewußte darauf abzustimmen, daß — wie C. G. Jung sagt — der Mensch lernen muß, auf das Unbewußte einzugehen, ohne in ihm aufzugehen.[65] Er muß psychisch *geschehen lassen* können; aber das bedeutet noch keineswegs, daß er sich deshalb von allen aus der Tiefe des unbewußten Lebens aufsteigenden Kräften willenlos treiben läßt. Keineswegs gilt also der Satz, daß bewußtes Stellungnehmen zu sich den Menschen zwangsläufig der Unechtheit verfallen läßt. Der Mensch hat ja als einziges Lebewesen die Fähigkeit, sich selbst vorweg zu sein, d. h. über den status quo seines Daseins im Hier und Jetzt hinaus zu wollen im Sinne des Satzes »Werde, der du bist!« Bei solcher Arbeit an sich selbst kommt aber alles darauf an, daß der Mensch sich prüft, ob das Hinleben auf ein Bild seines Daseins ein Bemühen ist, zu den eigenen Möglichkeiten hinzufinden, seine Tiefe aufzurufen und anzuregen — in diesem Falle besteht eine natürliche Einheit zwischen der Tiefe des endothymen Grundes und dem die Bewußtheit konstituierenden Oberbau des Denkens und Wollens — oder ob es sich lediglich handelt um die Kompensation faktischer Unmöglichkeiten. Im ersten Fall sucht er, vielleicht geweckt durch die in einem echten Vorbild steckende Prägekraft[66], diesem nachzuleben, *nachzuwesen*, im zweiten Fall bleibt sein Bemühen auf der Linie einer äußerlichen Nachahmung, seine Lebensform wird unecht, wie ja Nachahmung überhaupt die primäre Technik der Unechtheit ist.[67] Freilich ist die Unterscheidung zwischen *echtem Nachwesen* und bloßem *Nachahmen* eines Vorbildes praktisch sowohl in der Selbstbeurteilung als auch in der Fremdbeurteilung außer-

[65] Vgl. F. Seifert, Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart, 1930, S. 30

[66] Über die Prägekraft des Vorbildes vgl. E. Rothacker, Geschichtsphilosophie. In: Handbuch der Philosophie. Hrsg. von Baeumler und Schröter, 1934, S. 101

[67] In diesem Sinn heißt es bei L. Klages (Grundlagen der Charakterkunde, 7. und 8. Aufl., 1936, S. 133): ». . . wie man dem Wachs jedes beliebige Siegel einbilden kann und jedesmal von diesem ein Bild erhält, so antwortet der hysterische Organismus auf jedes Bild mit Nachahmung.«

ordentlich schwierig. Wir wandeln, geführt von einem Vorbild unseres Seins, weite Strecken des Lebens in einem Zwielicht, das es ungewiß läßt, ob wir jeweils auf dem Wege zu uns, zu unserer Eigentlichkeit sind oder gerade unsere Wesenhaftigkeit verlieren und damit in Unechtheit verfallen – Tatsachen, die die Probleme einer Echtheitsethik und Echtheitspädagogik außerordentlich komplizieren. Nietzsche vor allem ist es, der die Kompliziertheit der hier vorliegenden Sachverhalte und Zusammenhänge im Problem der *Selbsttäuschung* aufgedeckt hat.

6. ABSCHNITT

DAS PROBLEM DES UNBEWUSSTEN

Wir waren im Laufe unserer Überlegungen immer wieder genötigt, den Begriff des *Unbewußten* anzuwenden; nicht nur beim Phänomen der Echtheit, von dem eben die Rede war, sondern zu wiederholten Malen auch schon bei den vorausgehenden Erörterungen. So wurde etwa gesagt, daß die Motive des Handeln unbewußt bleiben oder die Regungen des endothymen Grundes ins Unbewußte verdrängt werden können, oder daß die Inhalte des Gedächtnisses, die im Akte der Erinnerung vorstellend vergegenwärtigt werden, in der Latenzzeit in irgend einer Form erhalten bleiben müssen, und wir haben auch diese Form »unbewußt« genannt.

So zeigt sich denn, daß die Psychologie als Wissenschaft von den mannigfaltigen Zuständen und Vorgängen des Erlebens, ihrer Wirksamkeit und Bedeutung im Dialog mit der Welt sowie ihrem inneren Aufbau in der Einheit der Person mit Notwendigkeit auf den Begriff des Unbewußten gedrängt wird. Ja es hat den Anschein, als ob all das, was uns seelisch zur Erfahrung kommt, einen weiten Untergrund des Unbewußten unter sich hat – ähnlich dem Baum, dessen nährende Wurzeln von der Erde verdeckt werden. Wir haben uns deshalb abschließend noch der Frage des Unbewußten zuzuwenden.

Dabei kommt alles darauf an, seinen Begriff einer eindeutigen Klärung zuzuführen. Denn es ist keineswegs ein und dieselbe Bedeutung, die mit diesem Begriff hier und dort verbunden wird, wenn etwa Leibniz von unbewußten Vorstellungen spricht, oder wenn C. G. Carus den Schlüssel zur Erkenntnis des unserer Erfahrung zugänglichen Seelenlebens in der Region des Unbewußten sucht, oder wenn Goethe sagt: »Der Mensch kann nicht lange im Bewußtsein oder im bewußten Zustand verharren, er muß sich wieder ins Unbewußte flüchten, denn darin lebt seine Wurzel.« Wiederum ein anderes ist gemeint, wenn Ric. Huch die Romantiker die »Entdecker des Unbewußten« nennt, oder wenn wir von der unbewußten Sicherheit des Instinktes reden, oder wenn schließlich S. Freud, A. Adler und C. G. Jung, die Initiatoren der modernen »Tiefenpsychologie«, das Unbewußte verantwortlich machen für seelische Störungen bestimmter Art. Es ist deshalb nötig, *verschiedene Bedeutungen* des Begriffes »*unbewußt*« gegeneinander abzuheben, um nicht mit der Rede vom Unbewußten den Unfug einer Mystifikation zu treiben. Denn es verhält sich durchaus so, wie es Windelband einmal ausgedrückt hat: »Alles, was an Hypothetischem und Geheimnisvollem, an Dunklem, Okkultem, Mythischen, Dämonischem, Irrationalem im menschlichen Dasein vermutet wird, verlegt

die Betrachtung gern in die Sphäre des Unbewußten, aus dessen dunklen Tiefen Mächte in uns aufsteigen, denen unser rationalbewußtes Wesen nicht gewachsen ist. Was an Leidenschaft und Unvernunft aus unbekannten Gründen in das Menschenleben eintritt, das gilt als willkommene Bestätigung, und alle irrationalen Neigungen der heutigen Weltansicht haben hier in der dämonischen Macht des Unbewußten ihren willkommenen Sammelpunkt.«[1]

Wenn nun versucht werden soll, den Begriff des Unbewußten einer Klärung zuzuführen, so ist von der Tatsache auszugehen, daß mit ihm etwas *negiert* wird, das durch den Wortstamm »bewußt« umschrieben ist. Aber schon dieser Wortstamm »bewußt« enthält eine Doppeldeutigkeit, die sich in den Substantiven »*Bewußtsein*« und »*Bewußtheit*« erweist. Das Adjektiv »unbewußt« kann sowohl als Negation des Bewußtseins wie auch als solche der Bewußtheit verstanden werden. Aber damit nicht genug. Auch der Begriff des Bewußtseins ist im Hinblick auf seine Verwendung nicht eindeutig. Es ist nämlich die Frage, ob Bewußtsein bedeutungsgleich gesetzt werden darf mit Erleben, also jenem Begriff, mit dem in unserer Darstellung der Gegenstand der Psychologie umschrieben wurde, oder ob mit Erleben und Bewußtsein verschiedenes gemeint ist.

Somit wird es unsere Aufgabe sein, zunächst die Begriffe *Erleben*, *Bewußtsein* und *Bewußtheit*, die in unserer Darstellung immer wieder Verwendung fanden, gegeneinander abzugrenzen.

1. DIE AKTUALITÄTSSTUFEN DES ERLEBENS

Seelisches Leben, so wurde gesagt, liegt überall da vor, wo das Leben zur Wachheit des Erlebens gelangt ist. Wir sprachen vom Funktionskreis des Erlebens, der aus vier miteinander in einem ganzheitlichen Wirkungszusammenhang stehenden Gliedern besteht: den dranghaften Antrieben, den Vorgängen und Inhalten des Weltinnewerdens und der Weltorientierung, dem Angemutetwerden und dem wirkenden Verhalten. In diesem Sinne ist auch das Tier nicht nur Lebewesen, sondern auch ein erlebendes und damit psychologisch betrachtbares Wesen. Das Erleben vollzieht sich zwischen zwei Polen, dem beseelten Lebewesen und dem Horizont der Umwelt.

Schlichtes Erleben und Bewußtsein. — Nun ist es keineswegs notwendig, daß diese beiden Pole im Erleben selbst schon markiert und deutlich gegeneinander abgehoben sind. Genau genommen stellt eine solche Markierung und Abgehobenheit schon eine besondere Form des Erlebens dar, die erst

[1] Zit. G. Roffenstein, Das Problem des Unbewußten, 1923, S. 3

auf der Stufe des menschlichen Seins gegeben ist. Sie ist es, auf die der Terminus »Bewußtsein« angewandt werden muß. Wir sprechen ja vom Bewußtsein erst insofern, als wir Erlebnisse in der Rückbesinnung beziehen auf ein gemeinsames Zentrum, das Ich, in dem ihre Mannigfaltigkeit zu einer formalen Einheit zusammengefaßt wird. Wie allen körperlichen Dingen durch ihr körperliches Sein notwendig mitgegeben ist, daß sie dem Raum angehören und daß dieser Raum für alle Körper ein und derselbe ist, so zeigt sich in der Rückbesinnung des seelisch ausgereiften Menschen, sofern er in der Wachheit des Taglebens steht, jedes Erlebnis als zugehörig zu einem identischen Ich. Die Grundstruktur dessen, was wir in diesem Sinne Bewußtsein nennen, ist bestimmt durch eine im Erleben mitgegebene Abgehobenheit eines Subjekts von einem Objekt, eines Ichs von einem Nichtich. *Bewußtsein* ist erst dort gegeben, wo die Geschiedenheit zwischen *Ich* und *Nichtich* erlebt wird.

Wir haben nun kein Recht, ein derartiges Bewußtsein schon beim Tier und beim menschlichen Säugling anzunehmen, obwohl bei ihnen der Tatbestand des Erlebens zweifellos gegeben ist. Diesem Sachverhalt tragen wir dadurch Rechnung, daß wir zwischen *schlichtem Erleben* und *Bewußtsein*, einem Erleben im Modus des schlichten Inneseins und einem Erleben im Modus des Bewußtseins unterscheiden.

Das, was mit der Rede vom *schlichten Erleben* gemeint ist, liegt phänomenologisch noch diesseits aller Zuordnung und Beziehung der Erlebnisinhalte nach den Polen des Subjekts und des Objekts, des Ichs und des Nichtichs. Eine solche Zuordnung, durch die das Erleben in der Weise des Bewußtseins ausgezeichnet ist, entsteht erst mit der Ausbildung der Sprache. In der Bezeichnung von komplexen Sinneseindrücken, von Antriebserlebnissen, von Gefühlen und Verhaltensweisen durch das Mittel des Wortes wird das schlichte Erlebte festgestellt und in Abstand gerückt. Im Bewußtsein habe ich bewußt etwas, d. h. als dies und das festgestellt. Das Erleben qua Erleben hat keineswegs immer und notwendig die Form des Bewußtseins, des an ein Ich gebundenen Habens-von-etwas. Wer das Gegenteil behauptet, verabsolutiert eine späte Stufe des seelischen Lebens, die wir beim erwachsenen Menschen finden, und macht sie zur Grundlage der Bestimmung des Seelischen schlechthin. Kant beginnt seine »Anthropologie« mit dem Satze: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen.« Die Unterscheidung zwischen schlichtem Erleben und Bewußtsein ist phänomenologisch unumgänglich. Gehalte des schlichten Erlebens sind es, die im Bewußtsein, der conscientia als dies und das festgestellt werden. Aber sie können vorhanden sein, ohne daß eine solche Feststellung an ihnen vollzogen wird. Das *Bewußtsein* hat sein spezifisches Merkmal in der Funktion der *Feststellung*.

Die Bewußtheit. — Dasselbe Ich, das auf der Stufe des Bewußtseins hervortritt, die Feststellung der Sacherfassung trifft und sich in der Rückbesinnung als formaler Einheits- und Bezugspunkt aller Erlebnisse erweist, tritt nun noch in anderer Weise in Wirksamkeit: nicht nur als Träger des Überblicks und der Orientierung über seelische Inhalte und Vorgänge, sondern auch als Träger einer Verfügungsgewalt über sie, als Fähigkeit, sie in Gang zu bringen oder ihren Lauf zu steuern. Dies ist der Fall im willkürlichen Sicherinnern (Sich-besinnen), im bewußt gesteuerten Denkvorgang, in der willkürlichen Aufmerksamkeit und in den Willensakten der Selbstbeherrschung und des zielgesteuerten Tuns. In all diesen Erlebnisvollzügen figuriert das Ich nicht nur als einheitliches Bezugszentrum und als feststellende Instanz, sondern es wird im Vollzug der Erlebnisse als Instanz einer Stellungnahme erfahren. Dieser Tatsachenbestand ist es, den wir mit dem Begriff der *Bewußtheit* meinen. Was wir Bewußtheit nennen, vollzieht sich als ein Stellungnehmen des Ichs zu seinen Erlebnissen. In der Bewußtheit erweist sich der Mensch als Wesen, das sich zu sich selbst verhält. Es ist also zwischen Bewußtsein und Bewußtheit zu unterscheiden. Im ersten Fall handelt es sich um jene Funktion des Ichs, die wir als feststellende, im zweiten um eine Funktion, die wir als Stellung nehmende bezeichnen müssen. Dem Ich kommen also zwei Funktionen zu, das *Feststellen* der Erlebnisse und das *Stellungnehmen* zu ihnen. Die eine konstituiert das *Bewußtsein*, die zweite die *Bewußtheit* oder — wie sich auch sagen läßt — das reflektierte Erleben. In dem angegebenen Sinne war von Bewußtheit schon im Zusammenhang mit dem Problem der Echtheit die Rede: die Bewußtheit ist die Bedingung für die Möglichkeit, unecht zu sein. Und damals wurde auch schon darauf hingewiesen, daß Bewußtheit und Naivität einander entgegengesetzt sind. Tatsächlich läßt sich das, was mit Bewußtheit gemeint ist, am besten verdeutlichen am Phänomen der *Naivität*, sofern gerade ihr die Bewußtheit fehlt. Und zwar wirkt sich der Ausfall der in der Bewußtheit gelegenen Stellungnahme zum Erleben und Erlebten in verschiedenen Richtungen aus. Einmal darin, daß der Naive das, was er wahrnimmt, schon als den Kern der Sache gelten läßt, ohne kritisch dazu Stellung zu nehmen und darüber zu reflektieren, was vielleicht hinter der äußeren Erscheinung liegen könnte. Dazu gehört nicht nur das, was er sieht, sondern auch das, was er von anderen als deren Aussage über Tatsachen oder als ihre Meinung über Dinge zur Kenntnis nimmt, ferner auch das, was sie in ihrem Benehmen und in ihren Äußerungen als Gesinnung dokumentieren. Aber auch über das, was er selbst tut oder äußert, reflektiert der Naive nicht im Spiegel der Bewußtheit, weder im Hinblick auf die möglichen Folgen noch im Hinblick auf die Wirkung und den Eindruck, die es bei anderen auslösen könnte. So gibt es ein naives Selbstgefühl oder einen naiven Egoismus. Und schließlich gehört zur Naivität auch noch eine Unmittelbarkeit des Sichauslebens

und des Sichdarlebens. Denn Sache der Bewußtheit ist es vor allem, unser Verhalten zu steuern. In ihr tritt also – wie schon im Bewußtsein das Denken – im besonderen außer dem Denken noch der Wille als Glied des personellen Oberbaus in Funktion. Es wurde deshalb bei der phänomenologischen Erhellung der Willenshandlung ausdrücklich vom *Hiatus der Bewußtheit* gesprochen. Im schlichten Erleben erfolgt das Verhalten unmittelbar auf den Bildeindruck aus dem durch ihn ausgelösten Antrieb.
In der seelischen Entwicklung tritt die Bewußtheit erst auf den Plan, nachdem schon ein Bewußtsein vorhanden ist, das sich seinerseits erst im Zuge der Sprachentwicklung aus dem schlichten Erleben entfaltet. Und zwar gilt dies sowohl phylogenetisch wie ontogenetisch. Die Naturvölker, die »Primitiven« sind naiver als die Menschen der Zivilisation, das Kind ist naiver als der Erwachsene. Aber schon im kindlichen Alter bahnt sich ein Erwachen der Bewußtheit an. Es geschieht ungefähr nach der ersten Trotzperiode in einem allmählichen und kontinuierlich fortschreitenden *Verlust der Naivität*, die noch die drei ersten Lebensjahre beherrscht. Seinen Ausdruck findet dieser Verlust einerseits in Verlegenheit und Scham, andrerseits in Gefallsucht und Pose.[2] Das Kind wird sich des Eindrucks bewußt, den es auf andere macht, und aus dieser Bewußtheit wird sein Verhalten gesteuert. »Insbesondere wird bei aller Willenserziehung, sei sie planmäßig oder unplanmäßig, die naive Einstellung mehr und mehr verlassen und es erfolgt eine Umstellung von dem naiven Sichausleben zu einer Besinnung auf sich selbst.«[3]

Verteilung der Aktualitätsstufen. – Nimmt man nun, wie es in der Rede vom Funktionskreis des Erlebens geschieht, das Erleben als Oberbegriff für all das, was unserer Erfahrung überhaupt an Seelischem erschlossen ist, so sind verschiedene *Aktualitätsstufen des Erlebens* zu unterscheiden: das *schlichte Erleben*, das getragen wird vom Bildeindruck und dem unmittelbar darauf erfolgenden Verhalten, das *Bewußtsein*, in dem Erleben und Erlebtes festgestellt werden als dies und das, und das reflektierte Erleben oder die *Bewußtheit*, aus der zum Erleben und Erlebten denkend und wollend Stellung genommen wird.
Wenn auf den beiden letzten Aktualitätsstufen des Erlebens jeweils das *Ich* in Funktion tritt, so ist damit gesagt, daß dabei im Gesamtvollzug des Erlebens der personelle Oberbau wesentlich mitwirkt. Denn – so wurde schon früher betont – in den Vollzügen des personellen Oberbaus wird immer die Wachheit des Ichs erlebt.

[2] Vgl. A. Homburger, Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, 1926, S. 172 ff.
[3] A. Homburger, a. a. O.

Obgleich nun Bewußtsein und Bewußtheit die auszeichnenden Merkmale menschlichen Erlebens sind, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß der Mensch aus der Stufe des schlichten Erlebens völlig herausgetreten sei. Es war das Verhängnis einer reinen »Bewußtseinspsychologie«, dies verkannt zu haben. Sie reduzierte das Seelische als Gegenstand der Psychologie auf Inhalte und Vorgänge des Bewußtseins. So hat sie etwa die Wahrnehmung als Vollzug des Weltinnewerdens überhaupt nur im Sinne der *Sacherfassung* in den Blick genommen und verkannt, in welchem Grade auch der seelisch voll ausgereifte Mensch von und aus *Bildeindrücken* lebt. Viele der Reaktionen, die wir im täglichen Leben vollziehen, erfolgen gar nicht auf Grund bewußter Sacherfassungen. Wir setzen uns vielmehr weitgehend auf der Ebene des schlichten Erlebens mit der Welt auseinander. Die bewußt vollzogenen Wahrnehmungen machen nur einen Teil dessen aus, was wir tatsächlich innerweltlich bemerken und was als Bildeindruck auf uns wirkt. Dementsprechend läuft auch unser *Verhalten* weitgehend nicht über den personellen Oberbau, es vollzieht sich nur zum Teil in der Form bewußt gesteuerten Wollens mit seinen Stationen der Stellungnahme zum Antrieb, der Entscheidung und des Vorsatzes, sondern abgeblendet gegen das Licht der Bewußtheit *antriebsunmittelbar* in einer Form, die entweder dem Typus des instinktiven, des mnestisch gesteuerten oder des automatisierten Verhaltens zugehört.

Leben als Vorstufe des Erlebens. — Erinnern wir uns daran, daß allem Erleben immer schon etwas vorgeordnet ist, von dem es getragen wird, nämlich der *Lebensgrund*, dann ergibt sich — über die drei Aktualitätsstufen des Erlebens hinaus — eine viergliedrige Ordnung von *Aktualitätsstufen des menschlichen Daseinsvollzuges* überhaupt, dargestellt durch die Reihe Leben, schlichtes Erleben, Bewußtsein und Bewußtheit. Wir durchlaufen diese Stufenfolge etwa beim Erwachen aus dem Schlaf oder aus der Ohnmacht. Im traumlosen Tiefschlaf ist unser Dasein zurückgesunken in und anheimgegeben an die reinen Lebensvorgänge. Je tiefer und fester dieser Schlaf war, desto mehr erfahren wir beim Erwachen zunächst nur ein schlichtes Erleben bildhafter Eindrücke und diffuser Zustände, Farben und Formen, Geräusche, Gefühle der Müdigkeit oder der Frische. Indem wir uns dann zurechtfinden, uns orientieren, d. h. feststellen, wo wir sind, gelangen wir aus der Wachheit des schlichten Erlebens in diejenige des bewußten Erlebens (im Sinne des Bewußtseins) und indem wir uns dann einen Ruck geben und uns sagen, wir müssen aufstehen, indem wir ferner ein Gefühl der Müdigkeit überwinden und uns aufraffen, vollziehen wir den Schritt in die Haltung der Bewußtheit.
Innerhalb der genannten Reihe stellt die jeweils vorausgehende Aktualitätsstufe die Voraussetzung und Fundierung für die folgende dar. Nur wo

Leben ist, kann die Wachheit des schlichten Erlebens auftreten. Aber nicht alle Lebewesen – so etwa die Pflanze – stehen auch in der Wachheit des schlichten Erlebens und auch bei den erlebnisfähigen Lebewesen, bei Tier und Mensch, gelangen nicht alle Lebensvorgänge in die Wachheit des schlichten Erlebens. Und weiter: nur wo schlichtes Erleben ist, kann die Wachheit des Bewußtseins auftreten, die an die Entwicklung der Sprache gebunden ist. Aber nicht alles schlichte Erleben tritt über in die Form des Bewußtseins. Nicht alles menschliche Erleben ist so geartet, daß das Erlebte als dies und das festgestellt wird. Das Erleben des Tieres und des menschlichen Kleinkindes liegt diesseits dieser Unterscheidung, es hat die Wachheit des schlichten Erlebens, aber nicht diejenige des Bewußtseins, das immer Ichbewußtsein ist und sich erst mit der Entwicklung der Sprache entfaltet. Und schließlich: nur wo Bewußtsein vorliegt, kann die Wachheit der Bewußtheit auftreten. Aber nicht alles im Bewußtsein Gegebene wird in die Weise der Bewußtheit, des reflektierten Erlebens überführt.
Leben, schlichtes Erleben, Bewußtsein und *Bewußtheit* stellen also eine Pyramide dar, deren Basis das Leben und deren Spitze die Bewußtheit ist. Das Gleichnis der Pyramide bringt zum Ausdruck, daß jede vorgelagerte Aktualitätsstufe der genannten Reihe breiter ist als die nachgeordnete. Es soll aber auch zugleich zur Geltung bringen, daß alle Stufen zum Ganzen des menschlichen Daseins gehören und jede nachgeordnete die ihr vorgeordnete unter sich hat und auf ihr aufruht. Auch in der Wachheit des schlichten Erlebens lebt der Mensch noch aus dem breiteren Grund des Lebens, auch in der Wachheit des Bewußtseins lebt er aus dem breiteren Bereich des schlichten Erlebens und auch in die stellungnehmende Bewußtheit geht nur ein Teil dessen ein, was er im Bewußtsein hat.

Das Gesetz der Kontinuität. – Die vier genannten Aktualitätsstufen, die vom erlebnislosen Leben bis zur Bewußtheit reichen, sind nun nicht durch scharfe Grenzen voneinander getrennt, sondern durch allmähliche *Übergänge* miteinander verbunden. Die Erfahrung belehrt uns darüber, daß schon im *schlichten Erleben* ein *Kernbereich* des deutlich und akzentuiert Erlebten, dabei aber noch keineswegs bewußt Festgestellten umgeben ist von einem konzentrisch dazu gelagerten *Umfeld*, einer Randzone von Erlebnisinhalten, die, je weiter sie an der Peripherie liegen, um so mehr in einen ungeschiedenen Hintergrund, einen dunklen diffusen Teppich zurücktreten. Wenn etwa der Säugling die Flasche trinkt, dann ist die Wachheit des schlichten Erlebens so auf die seelische Szenerie verteilt, daß im Kernbereich des Erlebens der Durst, die Flasche, das Trinken und die Stillung des Durstes stehen, während alle anderen Eindrücke und Reize sowohl der Umgebung als auch des Körpers nach der Peripherie zu immer mehr verdämmern und wir im Ungewissen sind, ob sie noch als schlicht

erlebt oder nur als Lebensvorgänge anzusprechen sind, die keinen Widerschein im Erleben finden.

Wie das schlichte Erleben gegen die erlebnislosen Lebensvorgänge, so ist auch das Erleben in der Weise des *Bewußtseins* beim seelisch ausgereiften Menschen vom schlichten Erleben nicht durch einen Schnitt oder Sprung getrennt, sondern mit ihm durch einen allmählichen Übergang verbunden. Auch der Umkreis des Bewußtseins gliedert sich in *Kernbereich* und *Randzone*. Von dem aus, was im Kernbereich des Bewußtseins steht, nimmt die Klarheit der inhaltlichen Bestimmtheit und Festgestelltheit des Erlebten gegen die Peripherie fortschreitend ab, bis sie schließlich in einer Randzone in das lediglich schlicht Erlebte verdämmert. So wird etwa ein Komplex von Farben und Formen als Haus oder gar als ein bestimmtes Haus bewußt. Schlicht erlebt dagegen wird eine Fülle von Eindrücken, die auf die Seele einströmen, ohne daß sie in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit als Dies und Das zum Bewußtsein kommen, d. h. festgestellt werden. Auch die Aktualitätsstufe des Erlebens, die wir als Bewußtsein bezeichnen, hat also verschiedene Grade der Wachheit und steht in einem kontinuierlichen Übergang zum schlichten Erleben.

Analoges gilt schließlich auch für die *Bewußtheit* und ihr Verhältnis zum Bewußtsein. Die Wachheit der Bewußtheit erweist sich in der Stellungnahme des Ichs zu den Erlebnissen. Damit wir diese Stellungnahme vollziehen können, müssen die Erlebnisse erst festgestellt sein, sie müssen also die Stufe des Bewußtseins durchlaufen haben. Und indem wir zu ihnen Stellung nehmen, rücken sie in den *Kernbereich* der Bewußtheit. Es ist also immer nur ein begrenzter Ausschnitt des mit Bewußtsein Erlebten, der in dieser Weise in die Wachheit der Stellung nehmenden Bewußtheit treten kann. So kann ich mit meinem Bewußtsein genau erfassen, was mir einer sagt, oder ich kann mir völlig bewußt sein, was ich tue, ohne reflektierend dazu Stellung zu nehmen. Es verläuft die seelische Szenerie auch auf der Stufe der Bewußtheit so, daß um den Kernbereich der Bewußtheit eine Fülle seelischer Vorgänge und Inhalte gelagert ist, die immer weniger von der Wachheit der Bewußtheit erfaßt werden, wenngleich sie noch von der Wachheit des feststellenden Bewußtseins erhellt sind. Aber auch die Wachheit des Bewußtseins erhellt nicht die ganze Szenerie des tatsächlich Erlebten; vielmehr verliert sich diese — wie schon gesagt — nach der Peripherie zu in die Form des schlicht Erlebten, das sich seinerseits bis zu jener Sphäre erstreckt, in der die Lebensvorgänge überhaupt nicht mehr im Widerschein des Erlebens stehen.

Aufmerksamkeit und Apperzeption. — Die Unterscheidung von Aktualitätsstufen des Erlebens, deren jede in einen Kernbereich und eine in die nächsttiefere Stufe übergehende Randzone gegliedert ist, setzt uns nun

auch instand, den in der Psychologie üblichen Begriffen der »Aufmerksamkeit« und der »Apperzeption« die ihnen zukommende Bedeutung zu geben. Gewöhnlich werden diese Begriffe lediglich auf Vorgänge angewandt, die dem Denken und Wollen entspringen, also den Aktualitätsstufen des Bewußtseins und der Bewußtheit angehören. So, wenn gesagt wird, »bei der Aufmerksamkeit wird eine psychische Funktion – oder mehrere zugleich – bis zum höchsten Maß ihrer Leistungsfähigkeit im Dienste eines Zieles bewußt eingesetzt«[4] oder die »Aufmerksamkeitsverfassung ist zugleich Zustand einer besonderen Helle des Bewußtseins als auch gespannte Bewegung nach vorwärts zu neuer und höherer Bewußtheit«.[5] Nach Stern beruht jede Aufmerksamkeit auf einem Willensakt. Solche Definitionen entstammen noch der Tradition einer reinen Bewußtseinspsychologie, die Bewußtsein und Erleben identisch setzt und die Dreistufigkeit von schlichtem Erleben, Bewußtsein und Bewußtheit übersieht. Wären sie richtig, dann wäre es unzulässig, etwa im Falle der Katze, die vor dem Mauseloch sitzt und darauf lauert, daß ihr Beutetier zum Vorschein kommt, von Aufmerksamkeit zu sprechen, oder beim Säugling, der gebannt auf die Milchflasche sieht, die von der Mutter herangebracht wird. Wie aber soll man diese seelischen Gesamtverfassungen und Einstellungen bezeichnen, wenn nicht als Aufmerksamkeit.

Man wird sich deshalb entschließen müssen, unter *Aufmerksamkeit* nicht *mehr* zu verstehen als das Engagement, die Bereitstellung aller Auffassungsorgane und -funktionen für und ihre Einstellung auf etwas, das im Horizont des Bemerkens steht bzw. dort gesucht und erwartet wird. Und man wird darüber hinaus zwei Arten der Aufmerksamkeit unterscheiden müssen, eine *unwillkürliche, pathische, »vitale«* (Buytendijk) und eine *willkürliche*, von der Bewußtheit des Willens gesteuerte. In jedem Falle steht hinter der Aufmerksamkeit die Dynamik der Triebe und Strebungen. Jeder Art von Aufmerksamkeit liegt ein aktuelles Bedeutsamkeitserlebnis zugrunde, das der Thematik der Triebe und Strebungen entspringt und den Gesamtbereich des Erlebens nach Kernbereich und Randzone, nach Figur und Grund gliedert. Der Gegenstand der Aufmerksamkeit liegt immer im Kernbereich des Erlebens, während in der Randzone das verbleibt, was nicht zum Bedeutsamkeitsganzen gehört oder zu ihm keine unmittelbaren Beziehungen hat.

Von vitaler, pathischer, unwillkürlicher Aufmerksamkeit ist dann zu sprechen, wenn die Dynamik der Strebungen sich unmittelbar, ohne das Dazwischentreten der Bewußtheit auswirkt in einer Einstellung der Sinnesorgane auf das, was im Horizont des Bemerkens steht bzw. dort gesucht

[4] H. Rohracher, Einführung in die Psychologie, 1946, S. 502

[5] W. Stern, Allgemeine Psychologie, 1935, S. 668

und erwartet wird. Die *pathische* Aufmerksamkeit gehört der Stufe des noch vor dem feststellenden Bewußtsein und der stellungnehmenden Bewußtheit gelegenen schlichten Erlebens an und konstituiert deren Kernbereich. Sie ist reizgebunden, sie wird vom Antriebserlebnis und von der Situation, die auf das Antriebserlebnis antwortet oder es auslöst, gegängelt, und dies um so mehr, je stärker die Triebdynamik und je größer der »Aufforderungscharakter« (Lewin) der Situation ist.

Anders verhält es sich mit der *willkürlichen* Aufmerksamkeit. Sie gehört der Stufe der Bewußtheit an und beschränkt sich nicht auf eine Bereitstellung und Einstellung der Sinnesorgane, sondern erstreckt sich auch auf die inneren Vorgänge des vorstellenden Vergegenwärtigens und des Denkens. So etwa beim Anhören eines Vortrags oder bei der Beobachtung eines Naturvorgangs. In diesem Falle wird die Bereitstellung und Einstellung unserer Auffassungsorgane nicht eigentlich vom Reiz gegängelt, sondern vom bewußten Willen gesteuert. Sache der Bewußtheit ist es, alle Inhalte des seelischen Bemerkens abzublenden und alle Vorstellungen und Denkimpulse zu hemmen, die nicht im Zusammenhang mit dem stehen, worauf unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist.

Pathische und willkürliche Aufmerksamkeit unterscheiden sich auch in ihrem Verlauf. Die erstere ist »fluktuierend«, je nach dem Wechsel der äußeren Eindrücke und ihres Bedeutsamkeitsgehaltes, die letztere »fixierend«, von dem im Willen gesetzten, also in der Vornahme fixierten Ziel her bestimmt. In dem Maße, in dem das Kind aus der Stufe des schlichten Erlebens sich erst allmählich in die der Bewußtheit hinaufentwickelt, ist auch die Art seiner Aufmerksamkeit zunächst ausschließlich pathisch-fluktuierend.[6] Schließlich ist auch daran zu erinnern, daß — während die pathische Aufmerksamkeit reizgebunden bleibt — die willkürliche die Möglichkeit besitzt, sich zu verteilen, d. h. unter dem Kommando des Willens sich bald hierin, bald dorthin zu wenden, wie es von Cäsar überliefert wird, der imstande gewesen sein soll, zu gleicher Zeit einen Brief zu lesen, einen zu diktieren und einen Bericht anzuhören.

Ist die Aufmerksamkeit eine Einstellung und Bereitstellung aller Auffassungsorgane auf etwas, das im Horizont des Bemerkens steht bzw. dort gesucht und erwartet wird, so ist die *Apperzeption* die Auffassung selbst, die aus dieser Einstellung erfolgt. Wundt definiert: »Den durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhaltes begleitet, nennen wir die Aufmerksamkeit; den einzelnen Vorgang, durch den irgendein psychischer Inhalt zur klareren Auffassung

[6] Die Unterscheidung zwischen fluktuierender und fixierender Aufmerksamkeit stammt von E. Meumann und ist von O. Kroh, E. Kretschmer und G. Pfahler übernommen worden

gebracht wird, die Apperzeption.«[7] Man kann diese Formulierung übernehmen, sofern man anerkennt, daß von einer »klareren Auffassung« (Wundt) auch schon auf der Stufe des vor dem feststellenden Bewußtsein gelegenen schlichten Erlebens zu reden ist. Die Katze, die vor dem Mauseloch sitzt, hat vom hervorkriechenden Beutetier zweifellos eine »klarere Auffassung« als von dem Umfeld der Wiese und den Geräuschen, die aus der Ferne kommen, und zwar in dem Maße, als sie eben aufmerksam auf das Bedeutsamkeitsganze des Beutetieres gerichtet ist.
Es wäre also zu eng, von Apperzeption nur im Sinne des feststellenden Bewußtseins zu sprechen, also nur dort, wo es sich um eine klare Sacherfassung handelt. Wir sind vielmehr genötigt, auch zwei Arten der Apperzeption zu unterscheiden, eine *pathisch-vitale* und eine *noëtische*. Die letztere liegt dort vor, wo wir auf der Aktualitätsstufe des feststellenden Bewußtseins etwas als dies oder das, also in klarer Sacherfassung zur Kenntnis nehmen und in das Gesamtbild unserer Weltorientierung einordnen. Gegenstand der pathisch-vitalen Apperzeption sind dagegen alle Bildeindrücke, sofern sie als Bedeutsamkeitsganze erfaßt werden und im Kernbereich des schlichten Erlebens stehen.

2. DIE BEDEUTUNGEN DES BEGRIFFES »UNBEWUSST«

Jetzt erst, nach der Unterscheidung der Aktualitätsstufen des Erlebens sind wir in der Lage, die *Mehrdeutigkeit* der Rede vom »Unbewußten« aufzudecken und zwar ausgehend von der Frage, was jeweils im Gebrauch des Wortes »unbewußt« *negiert* wird.

Das Ungewußt-Unbewußte. — Eine erste Gruppe von Erfahrungen, auf die wir den Terminus unbewußt anwenden, ist von folgendem Typus: wir gehen in Gedanken auf der Straße und plötzlich kommt es uns »zum Bewußtsein«, daß soeben ein Bekannter an uns vorbeiging, den wir zu grüßen vergaßen; oder: »wir überhören eine Frage, und noch ehe sie wiederholt wird, erklingt sie vor unserem inneren Ohr«. Oder: »wir begegnen einem Bekannten und erwidern sogar seinen Gruß, wir erkennen ihn aber erst, nachdem er sich nicht mehr in unserem Gesichtskreis befindet.«[8] Fechner bemerkt, daß wir oft jemand, der mit uns spricht, nicht »bewußt« hören, weil wir zerstreut sind. Sobald wir uns aber sammeln, tritt das, was er gesagt hat, in unser Bewußtsein.[9]
Fragt man sich, in welchem Sinne hier von »unbewußt« geredet wird, so

[7] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, 10. Aufl., 1911, S. 252
[8] O. Bumke, Das Unterbewußtsein, 1926, S. 186
[9] Vgl. H. Thomae, Ztschr. f. angew. Psych., Bd. 60, S. 346–383

ist klar: das, was wir mit dem Terminus »unbewußt« negieren, ist das *Kenntnis nehmende* und *feststellende* Bewußtsein. Das sinnlich bemerkte blieb während des Wahrnehmungsaktes in der den Kernbereich des Bewußtseins umgebenden Randzone schlichten Erlebens und trat erst hinterher, nachdem der sinnliche Eindruck schon einige Zeit vergangen war, über die Schwelle des feststellenden Bewußtseins. Schlichtes Erleben und Bewußtwerden sind zeitlich auseinandergezogen. Wir stellen erst hinterher fest, was wir erlebt haben.

Die Formen, in denen sich ein derart nachträgliches Bewußtsein vollzieht, sind mannigfaltig. In den genannten Beispielen ist es die zeitlich unmittelbar folgende spontane Erinnerung. Wir besinnen uns darauf, daß wir soeben dies oder das erlebt haben. Es kann aber auch sein, daß das ursprünglich nur schlicht Erlebte erst bei einer späteren Wiederbegegnung festgestellt, also in der Form des Wiedererkennens ins Bewußtsein gehoben wird. So bemerkt Ulrici: »Wir gehen durch eine Straße, ohne auf die Aufhänge- und Reklameschilder zu achten. Unmittelbar nachher vermögen wir keinen der gelesenen Namen wiederzugeben. Wenn uns aber vielleicht einige Tage später einer der Namen begegnet, dann erinnern wir uns, ihn gesehen zu haben, unter Umständen auch des Zeitpunktes und der Umstände, wie wir ihn gesehen haben.«[10] Neben der spontanen Erinnerung und dem provozierten Wiedererkennen gibt es noch andere Formen, in denen das ursprünglich nur schlicht Erlebte später über die Schwelle und in die Helle des Bewußtseins gehoben wird. Oft geben sich die unbewußt gebliebenen Sinneseindrücke erst im Traum zu erkennen, eine Erfahrung, auf die vor allem Maudsley und Bleuler mit Nachdruck hingewiesen haben. Hierher gehören auch neuere Beobachtungen von Klötzel. Er bot seinen Versuchspersonen ein Bild für so kurze Zeit dar, daß es nur in einigen Teilen bewußt erfaßt, als dies und das der einzelnen Teile erkannt werden konnte. Es zeigte sich aber, daß die »unbewußt« gebliebenen Teile später in Träumen der Probanden auftauchten und sich zu erkennen gaben. Unbewußte, d. h. nicht festgestellte Sinneseindrücke lassen sich ferner auch in der Hypnose sowie im eidetischen Nachbild nachweisen, wie Urbantschitsch gezeigt hat. Er bot seinen Versuchspersonen Vorlagen dar, die mit Ziffern oder Zeichnungen bedeckt waren, und zwar so kurzzeitig, daß der Eindruck entstand, es handle sich um vollständig leere Blätter. Zuweilen wurde auch bemerkt, daß die Vorlage zwar etwas enthielt, aber es war unmöglich, den Eindruck genauer anzugeben. Das eidetische Nachbild jedoch zeigte — und zwar in Abständen von 30 Sekunden bis zu mehreren Tagen auftauchend — völlig unbemerkt gebliebene Details.[11]

[10] H. Thomae, a. a. O., S. 346

[11] Vgl. hierzu H. Thomae, a. a. O., S. 369

In den genannten Fällen erwies sich die Existenz unbewußter, d. h. im Augenblick ihres Erlebtwerdens nicht festgestellter, nicht bewußt werdender Sinneseindrücke darin, daß sie später über die Schwelle des Bewußtseins treten, sei es in der Form der Besinnung, des Wiedererkennens, des Traumes, der Hypnose oder des eidetischen Nachbildes. Um die Existenz solcher unbewußt, d. h. für das feststellende Bewußtsein unterschwellig bleibender Sinneseindrücke nachzuweisen, bedarf es aber gar nicht ihrer späteren Feststellung, die oft gar nicht vollzogen wird. Schon unser Verhalten ist Beweis genug. In Lebenslagen, die von uns rasches Handeln erfordern und uns in höchste Aktivität versetzen, so etwa in Situationen der Gefahr, kommt es gar nicht zur Feststellung aller Teilinhalte des sinnlich Bemerkten. Daß wir ihrer aber innegeworden sind, erweist sich in unserem zweckmäßigen Verhalten. Dasselbe gilt auch für das *Ausdrucksverstehen* im zwischenmenschlichen Verkehr. Wir verhalten uns dem Partner gegenüber auf Grund seines Benehmens, seines Mienenspiels, seiner Körperhaltung, seiner Gesten und seiner Sprechweise durchaus angepaßt und zweckmäßig, ohne daß die einzelnen Züge seines gesamten Ausdrucksfeldes bewußt, d. h. von uns jeweils festgestellt werden.

Wenn nun bei den angeführten Beispielen gesagt wurde, die sinnlichen Eindrücke seien jedenfalls im Augenblick ihres Erlebtwerdens »unbewußt« geblieben, so soll das heißen, sie sind nicht aus der Sphäre des schlichten Erlebens in die Helle des feststellenden und zur Kenntnis nehmenden Bewußtseins getreten, sondern für dieses unterschwellig geblieben. Wir wollen zum Zwecke der terminologischen Klarheit bei allen Erfahrungen dieser Art vom »*Ungewußt-Unbewußten*« sprechen.[12]

Der Bereich des in diesem Sinne Ungewußt-Unbewußten beschränkt sich keineswegs auf den Umkreis der Erlebnisse des sinnlichen Bemerkens, dem die bisher genannten Beispiele entnommen sind. Auch Vorstellungen, Denkinhalte, Antriebe und Wünsche, Motive, Gefühle und Verhaltensweisen können ungewußt-unbewußt bleiben. Ein Beispiel für das Unbewußtbleiben von Vorstellungen sind die *mittelbaren Assoziationen*. Wir kommen etwa in unserer Heimatstadt an einem Hause vorbei, das einem unserer Bekannten gehört, und es steigt unmittelbar im Anschluß an diese Wahrnehmung, ohne jedes Zwischenglied, die Erinnerung an einen anderen Bekannten auf, der mit dem Hause gar nichts zu tun hat, nie in ihm und auch nie an unserem Heimatort gewesen ist. Der tatsächliche Verlauf

[12] Andere Autoren, so G. Roffenstein, sprechen vom Unbemerkten. Dieser Ausdruck wird hier vermieden, da der Begriff des Bemerkens ja schon für ein Glied des seelischen Funktionskreises in Anspruch genommen wurde und die ungewußt-unbewußten Sinneseindrücke sehr wohl im schlichten Erleben bemerkt, jedoch nicht vom Bewußtsein festgestellt werden.

der Assoziation aber ist der: wir haben durch den Besitzer des Hauses, an dem wir vorbeigekommen sind, jenen anderen Bekannten bei einer Zusammenkunft an einem dritten Ort kennengelernt. Das Zwischenglied der Assoziationsreihe ist also die Vorstellung von dem Besitzer des Hauses, diese Vorstellung muß also in irgendeiner Weise gegenwärtig gewesen sein, ohne daß sie uns zum Bewußtsein gekommen ist. In analoger Weise erleben wir es oft, daß wir uns fragen müssen, wie wir von einer Vorstellung zu einer anderen gekommen sind, wobei die beiden Vorstellungen zunächst miteinander gar nichts zu tun zu haben scheinen. Erst in der nachträglichen Besinnung stellen sich die tatsächlichen Zwischenglieder der Assoziationsreihe heraus.

Auch bei vollzogenen *Schlüssen* können die zwischen Prämisse und Folgerung liegenden Glieder, über die das Denken tatsächlich verläuft, unbewußt bleiben, d. h. nicht festgestellt werden. Und auch Vollzüge des *Verhaltens* können ungewußt-unbewußt bleiben. Hierher gehören jene Fälle, in denen wir, wie wir sagen, völlig gedankenlos und zerstreut etwas tun, um erst nach einer gewissen Zeit festzustellen, daß wir dies getan haben, wobei wir uns möglicherweise verwundert fragen, weshalb wir es taten. In entsprechender Weise können auch *Strebungen, Motive, Wünsche* und *Gefühle* unbewußt bleiben, d. h. vom Bewußtsein nicht zur Kenntnis genommen, nicht festgestellt werden, dennoch aber eine Wirksamkeit auf unsere Einstellungen und unser Verhalten, unser Tun und Lassen ausüben. Es erhebt sich nun die Frage, woraus es zu verstehen ist, daß Inhalte des schlichten Erlebens nicht über die Schwelle des Bewußtseins treten und deshalb ungewußt-unbewußt bleiben. Der Grund dafür ist entweder ein *Nicht-zur-Kenntnis-nehmen-können* oder ein *Nicht-zur-Kenntnis-nehmen-wollen.*

Wenn Leibniz die Unterscheidung zwischen petite perception und apperception macht und sie mit dem Hinweis verdeutlicht, daß wir zwar nicht das Geräusch der einzelnen Welle, wohl aber das aller Wellen als Rauschen des Meeres wahrnehmen, so verlegt er — in Analogie zu dem Grundgedanken der Infinitesimalrechnung — den Grund für das Unbewußtbleiben des Geräusches der Einzelwelle in den Stärkegrad des sinnlichen Reizes. Die einzelnen Teilgeräusche sind zu schwach, um gehört zu werden, und erst die Summation der unbewußt bleibenden Einzelempfindungen kommt zum Bewußtsein.

Sicherlich ist das Bewußtwerden von Sinneseindrücken von der Stärke der durch die Reize bewirkten Erregung abhängig. Aber damit läßt sich nicht zureichend erklären, wie es kommt, daß das im aktuellen Erleben Nichtfestgestellte später — in der Rückbesinnung, im Wiedererkennen, im eidetischen Nachbild usw. — zum Bewußtsein gelangt. Es muß vielmehr angenommen werden, daß das Bewußtsein in der Aktualität des je gegenwär-

tigen Erlebens unter dem Gesetz einer gewissen Enge steht – der »Enge des Bewußtseins«, von der die Psychologie spricht –, daß das Bewußtsein also immer nur einen Ausschnitt des schlicht Erlebten in sich aufzunehmen vermag. Die Energie, die dem feststellenden Bewußtsein zur Verfügung steht, ist also offenbar begrenzt und geringer als die Energie, aus der das schlichte Erleben gespeist wird.
Vom tatsächlich Erlebten bleibt ein großer Teil aber nicht nur deshalb unter der Schwelle des Kenntnis nehmenden und feststellenden Bewußtseins, weil dieses nicht imstande ist, es in seiner ganzen Breite in sich aufzunehmen, sondern vielfach auch deshalb, weil es *nicht gewillt* ist, das tatsächlich Erlebte zur Kenntnis zu nehmen, seinem Bewußtwerden also einen Widerstand entgegensetzt, es *verdrängt*, wovon später noch die Rede sein wird.

Das Unreflektiert-Unbewußte. – Der Begriff des Unbewußten wird nun nicht allein als Terminus dafür gebraucht, daß die Inhalte des schlichten Erlebens nicht in die Wachheit des Kenntnis nehmenden und feststellenden Bewußtseins aufgenommen werden, sondern auch als Negation dessen, was wir unter Bewußtheit zu verstehen haben, d. h. als Hinweis darauf, daß wir innerlich und auch nach außen hin geschehen lassen, ohne über dieses Geschehen zu reflektieren und es in der Stellung nehmenden Funktion des Ichs bewußt zu steuern. Wir wollen diese Bedeutung des Unbewußten, bei der eine *Negation der Bewußtheit* ausgesprochen wird, aus Gründen der terminologischen Klärung als *»unreflektiert-unbewußt«* bezeichnen. In diesem Sinne wurde der Begriff des Unbewußten schon im Zusammenhang mit dem Phänomen der Echtheit verwandt. Überall da, wo wir seelisch etwas veranlassen, machen und steuern wollen, stehen wir in der Wachheit der Bewußtheit. So findet der Begriff des Unbewußten als Negation dieser Bewußtheit vor allem seine Anwendung auf das *Handeln*, wenn etwa Goethe sagt: »All unser redliches Bemühn glückt nur im unbewußten Momente«, oder daß »unbewußt wir stets das Beste leisten«. Dasselbe gilt für Nietzsches Äußerung: »Alles vollkommene Tun ist gerade unbewußt und nicht mehr gewollt; das Bewußtsein drückt einen unvollkommenen und oft krankhaften personalen Zustand aus.« Was hier im Begriff »unbewußt« negiert wird, das ist der Hiatus der Bewußtheit, in dem wir Überlegungen anstellen, die zu einer Entscheidung führen und bewußte Absichten setzen. Zugleich ist auch negiert, daß wir auf den Ablauf unseres Tuns achten, ihn vom Willen her in Regie und unter Kontrolle nehmen.
In ebendiesem Sinne nennen wir auch den *Instinkt* unbewußt. Die Instinkthandlung verläuft ohne den Hiatus der Bewußtheit, ohne vorausgehende oder begleitende Stellungnahme und Kontrolle, ohne vorgängige Planung und bewußte Organisation des Vorgehens. Der Instinkt weiß nicht, wes-

halb er so und nicht anders handelt, aber er tut immer das Richtige, er ist zielsicher, ohne daß er eine Zielvorstellung hat, er ist ohne Absicht und Vorsatz, er bedarf keines Programmes und keiner Überlegung, wie er es machen soll, um zum Ziel zu gelangen, er erreicht dieses Ziel, ohne über Wege und Mittel reflektieren und sein Vorgehen unter die Regie des Willens stellen zu müssen. So ist gerade der Instinkt der Urtypus des unreflektiert-unbewußten Verhaltens. Beim Tier ist er zugleich auch ungewußt-unbewußt, da es dem Tier an der Fähigkeit des Bewußtseins, die immer an die Sprache gebunden ist, fehlt. Wenn wir jedoch beim Menschen vom unbewußten Charakter des Instinktes sprechen, dann meinen wir in erster Linie den Tatbestand der Unreflektiertheit, der fehlenden Bewußtheit. Wenn wir sagen, daß Frauen im allgemeinen mehr aus dem Instinkt handeln als Männer, so meinen wir damit, daß ihr Tun unreflektiert-unbewußt bleibt und doch das Richtige trifft.

Auch die *mnestisch-gesteuerten (erlernten)* sowie die *automatisierten* Handlungen sind in diesem Sinne unbewußt. Was hier negiert werden soll, ist nicht eigentlich das Kenntnis nehmende und feststellende Bewußtsein, sondern die Stellung nehmende Bewußtheit. Gerade die automatisierten Handlungen — wie Radfahren, Maschinenschreiben, Klavierspielen, Autofahren — sind einleuchtende Beispiele unreflektiert-unbewußten Tuns. Sie bilden sich ja aus Handlungen heraus, die ursprünglich aus der Bewußtheit vollzogen wurden, an Zielvorstellungen orientiert und durch Überlegungen geleitet waren. Sobald Tätigkeiten automatisiert sind, laufen sie ab, ohne einer Kontrolle und Steuerung durch die Bewußtheit zu bedürfen. Unbewußt im Sinne einer Negation der Bewußtheit, nicht des Bewußtseins, ist schließlich auch — hierin verschieden von den Willenshandlungen — alles *antriebsunmittelbare* Verhalten, bei dem wir geschehen lassen, was aus der Es-Schicht des endothymen Grundes, aus dem Impuls der Antriebserlebnisse und den in den Gefühlen enthaltenen Antriebsgestalten heraus geschehen möchte, ohne dazu in Gedanken, Überlegungen und Entscheidungen Stellung zu nehmen und unser Verhalten zu steuern. So stellt K. Schneider dem triebhaften Menschen — gemeint ist der impulsiv-antriebsunmittelbare — den »bewußten« gegenüber.[13]

Alle unreflektiert-unbewußten Handlungen können sich auch ungewußt-unbewußt vollziehen, d. h. sie können ablaufen nicht nur ohne daß wir sie bewußt steuern, sondern auch so, daß wir weder sie selbst als aktuelle Abläufe noch die konkrete Situation, in der sie zur Auslösung kommen, zur Kenntnis nehmen und hinterher gar nicht wissen, was im einzelnen wir alles getan haben.

[13] K. Schneider, Der triebhafte und der bewußte Mensch. Jb. f. Charakterologie, I. Bd., S. 350

Dem Bereich des Unbewußten im Sinne des unreflektierten, nicht vom Willen gesteuerten seelischen Geschehens gehören auch alle rein assoziativen Vorstellungsverläufe an sowie alle jene Gebilde der Phantasie, insonderheit der Realphantasie, die wir als *Intuitionen* bezeichnen. Wenn wir die schöpferische Tätigkeit eines Denkers oder Künstlers oder den über Nacht kommenden Einfall »unbewußt« nennen, so soll damit gesagt sein, daß das geistige Geschehen hier nicht vom Ich geführt wird, sondern sich in einer Sphäre vollzieht, die unterhalb des Wirkungsbereiches der Bewußtheit mit der ihr eigenen wachen Kontrolle des Ichs liegt. Das, worauf es hier ankommt und worauf die Bezeichnung unbewußt abzielt, kommt auch in der Unterscheidung von *Nachdenken* und *Einfall* zum Ausdruck.[14] Beim Nachdenken lassen wir nicht einfach innerlich geschehen, sondern wir bringen den Denkvorgang von der Bewußtheit des Willens aus in Gang und nehmen ihn in Regie, während beim Einfall sich etwas in und mit uns außerhalb des Wirkungsbereiches der Bewußtheit vollzieht. Gerade »das Aufsteigen von höchst gehaltvollen Einfällen gedanklicher und künstlerischer Art ist nicht wachgesteuert«.[15]

Eben darin, daß wir die schöpferische Tätigkeit des Genies unbewußt nennen, erweist es sich, wie nötig es ist, zwischen den Bedeutungen des Ungewußt-Unbewußten und des Unreflektiert-Unbewußten zu unterscheiden. Unbewußt ist der geniale Einfall und Gedankengang lediglich insofern, als er nicht in der Wachheit der Bewußtheit, des Stellungnehmens und Nachdenkens vollzogen wird, während das Kenntnis nehmende und feststellende Bewußtsein bei diesem Einfall in voller Wachheit steht. Und wenn wir andrerseits sagen, daß etwa die Frau mehr aus dem Unbewußten heraus lebt als der Mann, so ist damit zweierlei zum Ausdruck gebracht: einmal, daß — wie schon oben angedeutet — das von ihr Erlebte nicht in dem gleichen Umfange wie beim Manne in die Wachheit des feststellenden Bewußtseins gehoben wird — sie lebt also mehr im Ungewußt-Unbewußten — und zum anderen, daß sie nicht erst lange Stellung nimmt zu dem, was sie tun will, daß sie nicht erst lange darüber nachdenkt, daß sie ihr Tun weniger als der Mann unter die Kontrolle der Bewußtheit stellt, in der die intellektuelle Kalkulation und die Abschätzung der Folgen zu Worte kommen, aber auch Überlegungen über recht und unrecht angestellt werden.

Die hier als notwendig geforderte Unterscheidung zwischen Ungewußt-Unbewußtem und Unreflektiert-Unbewußtem hätte auch eine gewisse Unklarheit beseitigt, die der anregenden und verdienstvollen Schrift von E. Rothacker »Die Schichten der Persönlichkeit« anhaftet. »Bewußt« hat für Rothacker sowohl die Bedeutung von »bewußt gesteuert« als auch von »bewußt erlebt«. »Verhaltungen,

[14] Vgl. G. Roffenstein, a. a. O.

[15] E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 1947, S. 10

die wir nicht mit wachem Bewußtsein begleiten oder steuern, nennen wir unbewußte, ... alle sich abspielenden Vorgänge, die weder vom wachen Bewußtsein mitvollzogen noch gesteuert sind, sind unbewußt« (S. 8). Was also in der Rede vom Unbewußten bei Rothacker negiert wird, ist sowohl das feststellende Bewußtsein als auch die Stellung nehmende Bewußtheit, ohne daß beide klar auseinandergehalten werden. Die tatsächliche Dreistufigkeit von schlichtem Erleben, Bewußtsein und Bewußtheit kommt nicht zur Geltung. Rothacker unterscheidet lediglich zwischen dem, was in unserer Darsellung schlichtes Erleben genannt wurde, den »perzeptiven« Prozessen und Inhalten einerseits und der »Bewußtheit« andrerseits, worunter ungeschieden Kenntnis nehmendes Bewußtsein und reflektierende, Stellung nehmende Bewußtheit zugleich verstanden werden, obschon es unverkennbar ist, daß der eigentliche Akzent des Bewußtheitsbegriffes bei Rothacker in den vom Willen in Gang gebrachten und gesteuerten seelischen Vorgängen liegt. Diese »Bewußtheit« setzt Rothacker als Gegenbegriff des Unbewußten und als gleichbedeutend mit »Wachheit«. »Deutlich wach sind wir ... bei gespannter Aufmerksamkeit, bei gespannter Willenstätigkeit, bei gespanntem Nachdenken, das in ständiger, heller, wacher Kontrolle alle besonderen Umstände unserer Situation überblickt und durchwandert« (S. 10). »Unterhalb dieser hell erlebten Vorgänge liegen in zahlreichen Graden der Dumpfheit und Dösigkeit die zahllosen Prozesse, die von diesen Spannungen der Wachheit nicht begleitet sind« (S. 10). Das Unbewußte reduziert sich für Rothacker also auf das schlicht Erlebte, das weder zur Kenntnis noch in die Regie des Willens genommen wird. Die Sphäre dieses Unbewußten nennt Rothacker auch die *Tiefenperson* (nach F. Kraus) oder das *Es*, während die »Bewußtheit« ganz um das Ich, den Träger »sozusagen des verstärkten Scheinwerfers« zentriert ist. »Das Ich ist mit einem Reiter zu vergleichen, der auf dem Es wie auf einem Pferde reitet. Er läßt, soweit er zum Reittier Vertrauen hat, dieses mit losem oder leichtgespanntem Zügel gehen, bis es gilt, aufzuwachen und aufzupassen. Die Wendung der Alltagssprache sagt hier plastisch: ich muß mich, d. h. mich mitsamt dem Pferde ›zusammennehmen‹. In der ganzen Terminologie der Lehre von der Aufmerksamkeit, vom gesammelten und gestrafften Willen, vom scharfen, diskursiven Überdenken, Durchdenken einer Lage, gespanntem Nachdenken über eine Lage, geht es um diesen Tatbestand. Das Ich ist eine Kontrollinstanz« (S. 15 f.). »Praktisch leben die Menschen aus ihrer Tiefenperson heraus und die geschlossene Folge ihrer Verhaltungen ist in bestimmter Auswahl intermittierend und inselhaft durchsetzt und überbaut von Verhaltungen, zu deren Kontrolle und Steuerung die Sonderfunktion der Bewußtheit oder Wachheit aufgerufen ist« (S. 12). Aus diesen Sätzen geht deutlich hervor, daß bei Rothacker genau besehen die Pointe der Rede vom Unbewußten in der Negation der Bewußtheit in dem von uns umschriebenen Sinne einer Stellung nehmenden Instanz liegt. Dem entspricht es auch, daß Rothacker das Kernstück des Unbewußten, aus dem die Tiefenperson lebt, in den Trieben und Triebfedern, den Drängen, Bedürfnissen und Süchten, den Stimmungen, emotionalen Wallungen und Affekten sieht (S. 27).

Das Bewußtlos-(Vital-)Unbewußte. — Die Sachverhalte, die mit den bisher unterschiedenen Bedeutungen des Begriffes *unbewußt* umschrieben wer-

den, liegen immer noch im Bereich des *Erlebens*. Unreflektiert-unbewußte seelische Vorgänge und Inhalte sind zwar nicht von der Bewußtheit gesteuert und kontrolliert, aber doch so gegeben, daß sie in unserem schlichten Innesein erfahren und darüber hinaus im feststellenden Bewußtsein zur Kenntnis genommen werden können. Und auch das Ungewußt-Unbewußte ist durchaus, nämlich schlicht erlebt, wenn auch nicht auf die Stufe des Kenntnis nehmenden und feststellenden Bewußtseins gehoben.

Nun zeigt es sich aber, daß der Begriff des Unbewußten noch in einer dritten Bedeutung gebraucht wird, bei der die Negation sich auch noch auf das schlichte Erleben erstreckt und hinweist auf die Sphäre des Lebensgrundes, d. h. der Lebensvorgänge, die überhaupt noch nicht von der Wachheit des Erlebens begleitet sind. Wir haben damit eine dritte Bedeutung des Begriffes unbewußt festzustellen, die im Hinblick auf den Sprachgebrauch, der vom Bewußtloswerden und von der Bewußtlosigkeit etwa einer Ohnmacht redet, als »*Bewußtlos-Unbewußtes*« oder als »*Vital-Unbewußtes*« bezeichnet werden soll. Positiv ausgedrückt handelt es sich um Vorgänge innerhalb der Aktualitätsstufe des *Lebens*, die dem schlichten Erleben, dem Bewußtsein und der Bewußtheit vorgeordnet ist.

In dieser Bedeutung findet der Terminus »unbewußt« Verwendung vor allem bei C. G. Carus, L. Klages, M. Palágyi und G. Heyer. Wenn von Heyer[16] die *Lebensvorgänge* (Atmung, Blutkreislauf, Darmperistaltik usw.) als unbewußt bezeichnet werden, so wird damit ein Dreifaches negiert. Es soll nicht nur zum Ausdruck kommen, daß die Lebensvorgänge einen Bereich darstellen, der jenseits der Einflußsphäre der Stellung nehmenden Bewußtheit liegt, es soll ferner nicht nur gesagt werden, daß Lebensvorgänge an unserem seelischen Leben weit mehr und entscheidender beteiligt sind, als wir davon wissen und aus dem unmittelbaren Erleben feststellen können, sondern es soll darüber hinaus gesagt werden, daß sie auch noch unterhalb des schlichten Erlebens liegen, dabei aber gerade dieses Erleben entscheidend bestimmen.

Vom Empirisch-Biologischen aus wird dann der Begriff des Unbewußten als Hinweis auf den Lebensgrund ins Ontologisch-Metaphysische gedeutet, wenn die in den Einzelwesen nachweisbaren Lebensvorgänge zusammengefaßt werden unter den Allgemeinbegriff des Lebens, das durch die Welt ausgebreitet ist und in dem alles individuelle Sein, seine Erlebnisse hinzugerechnet, seine Wurzeln hat, — ein Gedanke, der nach dem Vorgange Herders vor allem die deutsche Romantik beherrschte. In diesem Sinne sprechen besonders C. G. Carus und L. Klages vom Unbewußten oder vom unbewußt bildenden Leben. »Das Unbewußtsein, die Wurzel des Bewußtseins und demgemäß das, wodurch jedes Einzellebendige gespeist wird

[16] G. Heyer, Der Organismus der Seele, 1951

aus dem Allgemeinleben des Alls, in das es näherungsweise periodisch im Schlafzustand, endgültig aber mit dem unabwendbaren Tode zurücktaucht, das ist, lapidar gesprochen, *der* Gedanke, aus dem die Seelenkunde des Carus geschöpft hat, was an ihr sich unvergänglich und weiterzeugend bewähren wird.«[17] Es »bildet für Carus den Welt- und Wirklichkeitsgrund ein universelles Unbewußtes, im Verhältnis zu dem bewußtlose wie auch die bewußtseinsfähigen Gestaltungen vorübergehend aus ihm auftauchende und unausweichlich wieder darin versinkende Erscheinungen seines Wesens sind und welches gedanklich durchdringen zu wollen ebenso hoffnungslos wie vermessen wäre«.[18] Das bewußtlos-unbewußte Leben ist also nach Carus gar nicht mehr, wie die einzelnen Lebensvorgänge, an das Individuum gebunden, sondern greift allverbindend weit darüber hinaus. So formuliert es Klages als die Anschauung von Carus, »das Unbewußte sei das die Sonderwesen sowohl untereinander als auch mit der Landschaft, dem Klima, der Erde usw. verknüpfende allgemeine und verallgemeinernde Mittel des Lebens«.[19] Auch bei Heyer erscheint das Vital-Unbewußte mit dem Charakter des überindividuellen Lebens: »Überall zeigt sich, mögen wir noch so individuiert, mögen wir auch noch so stolz auf unser Ich und seine Unabhängigkeit sein, wie sehr allgemeines Leben auf uns wirkt, oder richtiger gesagt, wie sehr wir in ihm sind, wie weitgehend es uns lebt. Es ist nicht außer uns, sondern in uns, so wie wir in ihm sind.«[20]

Was also bei der Anwendung des Begriffes unbewußt in der Bedeutung des *Bewußtlos-Unbewußten* umschrieben wird, ist — wie schon gesagt — nichts anderes als der allem Erleben vorgeordnete *Lebensgrund*. Diese Anwendung ist durchaus zulässig, wenn man sich darüber im klaren ist, daß hier der Begriff des Unbewußten in einer dritten, vom Ungewußt- und Unreflektiert-Unbewußten verschiedenen Bedeutung gebracht wird, und zwar insofern, als in ihm nicht nur das Kenntnis nehmende und feststellende Bewußtsein sowie die Stellung nehmende Bewußtheit, sondern auch noch das schlichte Erleben als eine dem Einzelwesen gegebene Erfahrung negiert wird. Und auch das Pathos, mit dem vor allem bei Carus, Klages und Heyer der Begriff des Unbewußten als Hinweis auf den Lebensgrund in Anwendung gebracht wird, ist durchaus verständlich. Es soll mit ihm ein dreifaches betont werden: Es soll zunächst gesagt werden, daß die Lebensvorgänge nur dann ihre Funktionen auch im menschlichen Dasein erfüllen, wenn sie nicht von der Bewußtheit gestört werden. Es ist die Mahnung

[17] L. Klages im Vorwort zu der von ihm neu herausgegebenen »Psyche« des C. G. Carus, 1926, S. XII

[18] L. Klages, a. a. O., S. X

[19] L. Klages, a. a. O., S. XVI

[20] G. Heyer, Der Organismus der Seele, S. 80

eingeschlossen, daß wir uns dem Geschehen und dem Rhythmus der Lebensvorgänge überlassen und ihnen vertrauen sollen. Die Fatalität, der Fluch der Bewußtheit, die Fragwürdigkeit des Machen-wollens, die gerade dem modernen Menschen des rationalisierten und technisierten Zeitalters ein so großes existentielles Unbehagen bereitet, dies ist es, was im Pathos der Rede von den unbewußten Lebensvorgängen hervorgehoben werden soll. Und sofern der Begriff des Bewußtlos-Unbewußten nicht nur die Negation der Bewußtheit, sondern auch die des Bewußtseins einschließt, geschieht auch dies jedenfalls bei Carus, Klages und Palágyi mit einem gewissen Pathos. Seit Descartes die Formel des Menschen in den Satz »cogito ergo sum« gefaßt hat, sind wir geneigt, das, was uns von der Welt erschlossen ist, und das, was wir selbst sind, allein in dem zu sehen, was wir von uns und von der Welt im Spiegel des feststellenden Bewußtseins wissen. Auch darin liegt eine gewisse Überheblichkeit des Bewußtseins, gegen die vor allem Nietzsche Stellung genommen hat: »Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! ... Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes, gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! ... Und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.«[21]

Aber nicht nur das wissende Bewußtsein und die Stellung nehmende Bewußtheit werden im Begriff des Bewußtlos-Unbewußten negiert, sondern auch die Auffassung, das seelische Leben habe als Erleben die Wurzeln seines Seins in sich selbst. Was in Heyers »Organismus der Seele« über den »vegetativen Lebenskreis der Ernährung«, den »animalen Lebenskreis des Blutlebens«, den »pneumatischen Lebenskreis, die Atmung«, gesagt wird, macht es einsichtig, in welchem Grade tatsächlich die Lebensvorgänge das Erleben bestimmen, ohne daß sie in die Wachheit auch nur des schlichten Erlebens treten, geschweige denn in den Umkreis des wissenden Bewußtseins und der Stellung nehmenden Bewußtheit aufgenommen werden.

Nun erhebt sich aber die Frage, ob und wieweit im *Bewußtlos-Unbewußten* überhaupt noch – wie im Ungewußt- und im Unreflektiert-Unbewußten – etwas *Psychisches* gesehen werden darf, wieweit es noch dem Seelischen zuzurechnen ist. Diese Frage wird besonders dadurch akut, daß Klages und Palágyi die Vorgänge des bewußtlos-unbewußten Lebensgrundes als *Er-*

[21] Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.

leben bezeichnen und ein schroffe *Antithese* zwischen Erleben und Bewußtsein statuieren.

Palágyi geht von einer Überlegung aus, auf die schon Lotze verweist und die uns heute besonders plausibel ist durch das mit Zeitlupe und Zeitraffer zerdehnte bzw. verkürzte Bild der Wahrnehmungswelt, der Überlegung nämlich, daß unser Wahrnehmungsbild der Welt einen völlig verschiedenen Charakter erhält, je nach der Frequenz, in der die Auffassungsakte in der Zeiteinheit erfolgen. Hierin sieht Palágyi eine zwingende Nötigung zur Trennung unseres sinnlichen Erlebens von der Kenntnisnahme des Erlebten — eine Trennung, die durchaus ihre Berechtigung hat und der wir ja auch selbst durch die Unterscheidung zwischen schlichtem Erleben und Kenntnis nehmendem Bewußtsein Rechnung getragen haben. Erleben und Kenntnisnehmen vom Erlebten bedeuten nun für Palágyi wesensmäßig verschiedene Sachverhalte. »Entweder fließt unser wahrnehmendes Bewußtsein im gleichen Tempo mit dem Empfindungsvorgang oder es fließt nicht mit. Im ersteren Fall müßte unser sinnliches Vermögen ein unendlich Feines sein, was allen Tatsachen unserer Wahrnehmung widerspricht. Es bleibt also nichts übrig, als unserem wahrnehmenden Bewußtsein den fließenden Charakter des Stetigen abzusprechen.«[22] So kommt Palágyi zu einer grundsätzlichen Zweiteilung: es besteht ein kontinuierlich fließendes Erleben, dessen Wesen Stetigkeit ist und das vollkommen bewußtlos geschieht. Darüber gelagert sind die Bewußtseinsakte der Besinnung, also in unserer Terminologie die Akte des Kenntnis nehmenden und feststellenden Bewußtseins, die intermittierend erfolgen im Rhythmus eines bestimmten Wahrnehmungspulses und so jeweils verflossene Strecken des Erlebens in der Rückschau spiegeln. Schlaf und Ohnmacht sind Zustände, in denen das Erleben kontinuierlich weiterfließt, während der Puls des Bewußtseins aussetzt.

Dies sind die Grundgedanken, die Klages von Palágyi übernimmt und zwar im Sinne eines prinzipiellen Gegensatzes, den er auf die zugespitzte Formel bringt: »Kein Erlebnis ist bewußt und kein Bewußtsein kann etwas erleben.«[23] Damit wird nichts weniger gesagt als dies, daß das Erleben ein rein vitaler Vorgang ist, der nicht nur außerhalb des wissenden Bewußtseins, sondern auch noch außerhalb der Erfahrung des von uns so genannten schlichten Erlebens liegt und damit im weitesten Sinne bewußtlos ist. Das, wovon das wissende Bewußtsein nach Klages zu unterscheiden, weil wesensmäßig verschieden ist, ist das *bewußte Leben*, von dem ausgesagt wird, daß es — eben bewußtlos — *erlebe*.

Diese Auffassung schließt zweierlei in sich. Zunächst übersieht sie den Be-

[22] M. Palágyi, Wahrnehmungslehre, 1924, S. 19

[23] L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Bd. I, S. 229

reich jener Vorgänge, die zwischen dem Bereich des bewußtlos-unbewußten Lebensgeschehens und der Sphäre des Kenntnis nehmenden und feststellenden Bewußtseins gelegen sind, also die Vorgänge des *schlichten Erlebens*, die empirisch nachweisbar und phänomenologisch eindeutig sind. Indem ferner von Klages der Begriff des Erlebens zur Kennzeichnung eines Sachverhaltes verwendet wird, der völlig jenseits unserer Erfahrung liegt – das Erleben kann ja nach der These »kein Erlebnis ist bewußt« nie im Bewußtsein erscheinen, es ist recht eigentlich bewußtseinsunfähig –, verliert er jeden in der Erfahrung verifizierbaren Sinn und wird lediglich zu einem Wort für die geheimnisvollen Vorgänge, durch die ein Lebensträger mit seiner Umwelt in Verbindung steht und auf denen alles Erleben aufruht. Leben und Erleben, Leben und Seele aber werden damit wesensgleich gesetzt.
Eine solche Gleichsetzung ist jedoch unhaltbar. Wenn die Rede vom Seelenleben nicht einen Pleonasmus darstellen soll, in dem mit zwei Worten dasselbe gesagt wird, dann muß der Begriff der Seele zum Begriff des Lebens eine neue Bestimmung hinzufügen, es muß offenbar das Leben ein Sachverhalt sein, der weiter reicht als das Seelische, dabei aber das Seelische als eine mögliche Sonderform in sich trägt. Tatsächlich verhält es sich auch so. Wenn versucht wurde, das Leben durch den Aufweis bestimmter Wesensmerkmale zu kennzeichnen (Entwicklung, Ganzheit, Struktur und Integration, Tendenz und Fähigkeit der Selbsterhaltung, Kommunikation und Anpassung, Eigentätigkeit und Selbstbewegung, Zeitlichkeit und Fortpflanzung), so ist damit lediglich eine Bestimmung im Aspekt von *außen* vollzogen. Die Kenntnis von seelischen Vorgängen und Zuständen, das Verständnis für das, was wir als seelische Wirklichkeit ansprechen, gewinnen wir jedoch nur von *innen* her, aus unserem Erleben. »Erleben ist eine unterschieden charakteristische Art, in welcher Realität für mich da ist. Das Erlebnis tritt mir nämlich nicht gegenüber als ein Wahrgenommenes oder Vorgestelltes; es ist uns nicht gegeben, sondern die Realität Erlebnis ist für uns dadurch da, daß wir ihrer inne werden, daß ich sie als zu mir in irgendeinem Sinne zugehörig unmittelbar habe.«[24] Das Erleben ist »ein Sein, das sich selbst besitzt«[25] und somit ein dem Leben gegenüber durchaus Neues und Eigenartiges. Es ist ein Selbstinnewerden des lebendigen Seins und zugleich ein Innewerden dessen, worin es ist. Es vollzieht sich im Innewerden eigener Zustände, im Bemerken und Vernehmen, also im Innewerden der Umwelt sowie in Antrieben und Gefühlen, die von innen nach außen bzw. von außen nach innen wirksam sind. Im Erleben gelangt also das Leben zu *Wachheit* seines Daseins, in ihm wird das Leben gleichsam von innen her erleuchtet, es gewinnt eine neue *Dimension*.

[24] W. Dilthey, Ges. Werke, Bd. VI, S. 313
[25] Zit. bei O. F. Bollnow, Dilthey, 1936, S. 86

Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß es ein Erleben nur in lebendigen Wesen gibt. Keineswegs aber ist damit gesagt, daß jegliches Leben im Sinne des Erlebens notwendig beseelt ist. Wenn wir die Entwicklungsstufen nach rückwärts durchgehen – ontogenetisch wie phylogenetisch –, gelangen wir irgendwann einmal an eine Stelle, wo uns nichts mehr das Recht gibt, von einem Erleben zu sprechen. Es mag angenommen werden, daß auf diesem Wege das Erleben als schlichtes Innewerden von Sinneseindrücken, Drängen, Gefühlen und Verhaltungen immer schattenhafter, blasser, weniger intensiv wird, wie ein verklingender Ton oder ein verlöschendes Licht (vgl. S. 33). Aber die Frage, ob etwa das Lebensgebilde des befruchteten menschlichen Eis schon ein Erleben hat, kann nur zugunsten einer unbeweisbaren Hypothese bejaht werden.

Solche Überlegungen sind Anlaß genug, die Begriffe *Leben* und *Seele* in unterschiedlichem Sinne zu gebrauchen und vom Seelischen nur da zu sprechen, wo erfahrungsgemäß das lebendige Gebilde in seinen Tendenzen der Selbstentfaltung und Selbsterhaltung die Fähigkeit zeigt, seiner Umwelt, mit der es in Kommunikation steht, im Spiegel innerer Zustände inne zu werden, sich dranghaft in sie zu erstrecken und tätig auf sie einzuwirken – kurz also, wo zu den Wesensmerkmalen des Lebens auch diejenigen des Erlebens hinzutreten.

Aber nicht nur genetisch betrachtet, sondern auch rein begrifflich ist die Gleichsetzung von Leben und Seele nicht zu rechtfertigen. Denn es ist ja allein die Erfahrung des Erlebens, die überhaupt zur Konzeption des Begriffes »Seele« führt. Wir wissen von der Seele nur durch die Erfahrungen unseres Erlebens. Denn wir erleben ja nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Antrieben, von Vollzügen des Weltinnewerdens und der Weltorientierung, von Gefühlen und Verhaltensweisen, sondern darüber hinaus immer auch die innere Einheit und Ganzheit dieser Mannigfaltigkeit. Und eben diese Ganzheit ist es, die wir mit dem Singular »Seele« meinen. Sofern das Ganze immer mehr ist als die Summe seiner Teile oder Glieder, ist auch die Seele mehr und etwas anderes als die Summe unserer Erlebnisse. Aber wie das Ganze sich in seinen Teilen ausgliedert und nur durch sie wirklich ist und repräsentiert wird, so ist die *Seele* nur durch die *Erlebnisse* und in ihnen. Eine Seele, die nicht erlebt, der kein Innewerden eigen ist, ist ein Widerspruch. Es geht deshalb nicht an, das bewußtlos-unbewußte Leben mit Seele gleichzusetzen.

Gerade dies geschieht bei Palágyi und Klages. Und in Konsequenz dieser Gleichsetzung wird behauptet, daß das bewußtlos-unbewußte Leben »erlebe«. Zugleich aber wird dieses Erleben in schroffen Gegensatz zu aller dem Menschen erschlossenen Kenntnisnahme gesetzt. Damit wird nun, genau besehen, nichts anderes gesagt als dies: das Leben verhält sich nach Analogie der Seele, zu deren Begriff doch nur die Erfahrung des Erlebens

führt, zugleich aber wird gesagt, daß dieses Verhalten von einer Art ist, die jenseits jeder möglichen Erfahrung liegt. Was gegen diese Argumentation einzuwenden ist, das ist der Vorwurf der Mißachtung eines ontologischen Grundgesetzes. Die Anwendung des Begriffes Erleben auf das bewußtlose, außerhalb aller Kenntnisnahme und möglichen Erfahrung gelegene Leben ist unzulässig, weil das Leben ontisch – d. h. im Aufbau des Seins und Geschehens – der Wirklichkeit des Psychischen vorgeordnet ist und darum nicht mit Kategorien interpretiert werden darf, die dem entnommen sind, was ihm ontisch nachgeordnet ist. Es geht nicht an, das Leben als ontische Voraussetzung des seelischen Erlebens schon durch *das* zu bestimmen, wofür es Voraussetzung ist, nämlich durch das Erleben. Vielmehr muß die Seele vom Leben her interpretiert werden als etwas, das auf ihm aufruht, in ihm die Bedingung seiner Möglichkeit hat, zugleich aber etwas enthält, das ein dem Leben gegenüber Neues und Selbständiges darstellt. In der Gleichsetzung von Seele und Leben und in der Anwendung des Begriffes Erleben auf das bewußtlos-unbewußte Leben wird dieses recht eigentlich als die in Schlafzustand zurückgesunkene Seele, als nach innen verdunkeltes Erleben, aber immer noch als Erleben angesprochen und somit das Leben vom Erleben her interpretiert. Es wird in das Leben etwas verlegt, was nur aus der Erfahrung des Erlebens bekannt ist – nämlich die Seele – und zugleich wird gesagt, daß dieses Erleben schlechthin jenseits aller Erfahrung und Kenntnisnahme gelegen ist. Dies hat, wie gesagt, keinen verifizierbaren Sinn.

Sehr wohl aber ist es sinnvoll zu sagen, das Erleben sei eine Aktualitätsform, eine Dimension des Lebens, die erlebende Seele sei das freilich nur in Ausschnitten in den Wachzustand erhobene und eingegangene Leben. Jetzt wird das Leben nicht als nach innen verdunkelte Seele, sondern die Seele als das Licht, die Fackel angesprochen, durch die das Leben von innen her erleuchtet wird und mit der es eine neue Dimension gewinnt. Setzt man bewußtlos-unbewußtes Leben und Seele gleich, so, als ob das Leben sich nach Analogie der Seele verhalte, aber mit der logisch fatalen Einschränkung, daß ihr gerade die uns vertrauten Merkmale des Erlebens fehlen, die uns überhaupt erst den Begriff der Seele ermöglichen, so psychologisiert man das Vitale, man projiziert ein späteres und höheres Entfaltungsstadium in das frühere zurück. Das Lebendige ist nicht an sich schon beseelt, wohl aber enthält es die Möglichkeit, in die Dimension des Erlebens überzutreten, dessen ganzheitlichen Zusammenhang wir mit dem Begriff der Seele umschreiben. Das Leben ist der *Ermöglichungsgrund* der Seele, die erlebende Seele die höhere Potenz des Lebens. Aber ebensowenig wie die Luftschwingungen als Ermöglichungsgründe aller vernehmbaren Musik mit dem künstlerischen Tonwerk selbst wesensgleich sind, ebensowenig sind es Leben und Seele.

So schränkt sich denn der berechtigte Sinn der Rede vom Bewußtlos-Unbewußten ein auf die Kennzeichnung des *Lebensgrundes*, auf dem alles Erleben aufruht, dessen eigentliche Seinsweise unserer Kenntnisnahme jedoch verschlossen ist. Daß das Reich der Seele weiter reicht und tiefer ist als das, was im Bewußtsein erscheint, dies ist der Wahrheitsgehalt der Lehre vom Bewußtsein bei Palágyi und Klages. Daß es aber mit dem bewußtlos-unbewußten Leben identisch sei, ist eine unzulässige Hypostasierung, bei der die Stufe des schlichten Erlebens als Zwischenglied zwischen Leben und Bewußtsein überhaupt nicht zur Geltung kommt.

Das Dispositionell-Unbewußte. — Der Begriff des Bewußtlos(Vital)-Unbewußten wurde bisher angewandt auf die *aktuellen* Lebensvorgänge, die sich unterhalb der Aktualitätsstufen des schlichten Erlebens, des Bewußtseins und der Bewußtheit abspielen. Die Erfahrung nötigt uns, neben dieser aktuellen auch noch eine *dispositionelle* Form des Bewußtlos-Unbewußten anzuerkennen; und zwar zunächst einmal im Hinblick auf das *Gedächtnis*.

α) Frühere Erlebnisse bleiben auch über die Dauer ihres aktuellen Erlebtwerdens hinaus in *der* Weise erhalten, daß sie in späteren Gegenwarten des Lebens wieder in Wirksamkeit zu treten vermögen. Es geschieht dies einerseits im Erfahrungsgedächtnis, bei dem nachweisbar frühere Erlebnisse, ohne daß wir darum wissen, lenkend und richtunggebend unser jetziges Erleben und Verhalten bestimmen, und andrerseits in der Erinnerung, in der uns frühere Erlebnisse in der Form von Vorstellungen wieder »zum Bewußtsein« kommen bzw. auf die Bühne des Bewußtseins zitiert werden können.

Angesichts solcher Erfahrungen drängt sich die Frage auf, was mit den früheren Erlebnissen während der *Latenzzeit* geschehen ist. Denn sie müssen offenbar in irgendeiner Form erhalten geblieben sein. Wir beantworten diese Frage gewöhnlich damit, daß wir sagen, die Erlebnisse seien ins Unbewußte zurückgetaucht und dort bis zu ihrer Wiedervergegenwärtigung aufbewahrt gewesen. »Leicht erkennt man« — so sagt der Physiologe E. Hering in seiner klassischen Abhandlung »Über das Gedächtnis« (1905) — »bei näherer Betrachtung, daß das Gedächtnis nicht eigentlich als ein Vermögen des Bewußtseins, sondern vielmehr des ›Unbewußten‹ anzusehen ist. Was mir gestern bewußt war und heute wieder bewußt wird, wo war es von gestern auf heute? Es dauerte als ›Bewußtes‹ nicht fort und doch kehrte es wieder. Nur flüchtig betreten die Vorstellungen die Bühne des Bewußtseins, um bald wieder hinter den Kulissen zu verschwinden und anderen Platz zu machen ... Zwischen dem, der ich heute bin, und dem, der ich gestern war, liegt also eine Kluft der Bewußtlosigkeit, der Schlaf der Nacht, und nur das Gedächtnis spannt die Brücke zwischen meinem Heute

und meinem Gestern ... So liegt das einende Band, welches die Phänomene unseres Bewußtseins verbindet, im Unbewußten.« Damit wird also der Begriff des Unbewußten angewandt auf die *Seinsweise* des einmal Erlebten während der Zeit, die zwischen dem aktuellen Erlebtwerden und seinem Wieder-gegenwärtig-werden gelegen ist. Wir bezeichnen diese Bedeutung des Begriffes »unbewußt« als »*Dispositionell-Unbewußtes*«. Ausschließlich in diesem Sinne, im Sinne dessen also, was vom einmal Erlebten bereitliegt, um im späteren Erleben wieder aktuell zu werden, verwendet Wundt den Begriff des Unbewußten: »Irgend ein aus dem Bewußtsein verschwundenes psychisches Element wird ... nur insofern von uns als ein unbewußt gewordenes bezeichnet, als wir dabei die Möglichkeit seiner Erneuerung, d. h. seines Wiedereintritts in den aktuellen Zusammenhang der psychischen Vorgänge voraussetzen. Auf mehr als auf diese Möglichkeit der Erneuerung bezieht sich unsere Kenntnis der unbewußt gewordenen Elemente nicht. Sie bilden daher im psychologischen Sinne lediglich die Anlage oder Disposition zur Entstehung künftiger Bestandteile des psychischen Geschehens, die an früher vorhanden gewesene anknüpfen.«[26]

Wenn nun in solcher Weise der Begriff des Unbewußten angewandt wird auf die Seinsart des einmal Erlebten während der Zeit, die zwischen dem aktuellen Erlebtwerden und seinem Wiedergegenwärtigwerden gelegen ist, so stellt sich die Frage, wie wir uns diese Seinsweise vorzustellen haben, was die Rede vom Unbewußten in diesem Falle also leistet und sinnvoll auszusagen vermag.

Genau genommen besagt sie nicht mehr als dies: die Sicherheit und Promptheit, mit der frühere Erlebnisse wieder aktualisiert werden können, sind ein Hinweis darauf, daß ihre Wirksamkeit auf das Ganze des sich zeitigenden seelischen Lebens mit der Dauer ihres aktuellen Erlebtwerdens nicht zu Ende gegangen ist, sondern daß sie in irgendeiner Form bereitliegen müssen, um wieder aktualisiert werden zu können. Das ist aber auch alles, was die Rede vom unbewußten Gedächtnismaterial rein erfahrungsmäßig auszusagen vermag. Wundt ist deshalb der Auffassung: »Annahmen über den Zustand des Unbewußten oder über irgendwelche unbewußte Vorgänge, die man neben den uns in der Erfahrung gegebenen Bewußtseinsvorgängen voraussetzt, sind... für die Psychologie unfruchtbar.«[27]

Nun ist es nicht nötig, so radikal wie Wundt zu sein und jede Annahme über die Form, in der das Gedächtnismaterial in der Latenzzeit zwischen dem früheren und dem späteren Erleben existent ist, abzulehnen. Wir haben hier einen der Fälle, in denen die *Hypothese* Platz greifen darf, also jene Art der wissenschaftlichen Aussage, die in Form einer Annahme über

[26] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, 1911, S. 251

[27] W. Wundt, a. a. O.

den Bereich der Erfahrungen hinausgeht, um bestimmte Erfahrungen – in unserem Falle das Wiederauftauchen ehemals aktueller, aber inzwischen verklungener und verschwundener Erlebnisse – zu erklären und verständlich zu machen.

Was nun die hypothetische Annahme über die Seinsweise der unbewußten Gedächtnisinhalte betrifft, so dürfte es völlig unzulänglich und unhaltbar sein, sich die Dinge so vorzustellen, als seien die im Gedächtnis aufbewahrten Erlebnisse Gegenstände oder Lebewesen, die aus dem vom Tageslicht erhellten Zimmer des schlichten Erlebens bzw. des wissenden Bewußtseins in einen darunter gelegenen dunklen Kellerraum abgestellt worden und existierten dort weiter, um bei gegebener Gelegenheit wieder ans Tageslicht des Erlebens geholt zu werden. Gegen diese Vorstellung sind alle jene Argumente geltend zu machen, die schon gegen die Annahme eines bewußtlos-unbewußten Seelenlebens vorgebracht wurden. Sie ist deshalb unzulässig, weil sie sich ein Bild von der Existenzweise des latenten Gedächtnismaterials im Unbewußten nach Analogie des Erlebens macht, nur daß sie vom Erleben gerade sein Wesensmerkmal, das Erlebtwerden, das Entfaltetsein in der Wachheit des schlichten Innewerdens oder des wissenden Bewußtseins abstrahiert.

Eine andere Annahme über die Seinsweisen der unbewußten Gedächtnisinhalte ist die *physiologische Gedächtnishypothese*, wie sie etwa von Hering vertreten wird. Sie unterstellt, »daß, wenn auch die bewußte Empfindung und Wahrnehmung bereits längst erloschen ist, doch in unserem Nervensystem eine materielle Spur« – man nennt sie gewöhnlich »Engramm« – »zurückbleibt, eine Veränderung des molekularen oder atomistischen Gefüges, durch welche die Nervensubstanz befähigt wird, jene physischen Prozesse zu reproduzieren, mit denen zugleich der entsprechende psychische Prozeß, d. h. die Empfindung und Wahrnehmung gesetzt ist«.[28] Nach dieser Hypothese sind es also gewisse Zustände des *nervösen Systems*, in denen das einmal Erlebte als unbewußtes Gedächtnismaterial fortdauert, um später irgendwann einmal auf die Bühne des Erlebens zu treten. »So kann der Physiologe mit vollem Recht das Gedächtnis im weiteren Sinne des Wortes als ein Vermögen der Hirnsubstanz bezeichnen, dessen Äußerungen zwar zum großen Teil zugleich ins Bewußtsein fallen, zum anderen und nicht minder wesentlichen Teile aber als bloß materielle Prozesse unbewußt ablaufen.«[29] Damit reduziert sich das Dispositionell-Unbewußte für Hering auf das Physiologisch-Materielle. Für die rein empirische Betrachtung, so sagt er, müssen Unbewußtes und Materie dasselbe sein.

[28] E. Hering, a. a. O.
[29] E. Hering, a. a. O.

Die physiologische Gedächtnishypothese und ihre Rede von den »Engrammen« enthält zweifellos einen wahren Kern insofern, als sie erkennen läßt, wie sehr das Seelische, das Erleben in die Schicht der Lebensvorgänge, den Lebensgrund eingebettet ist und von ihm getragen wird. Sie geht aber andrerseits in ihrer Annahme zu weit, indem sie das physiologisch greifbare und erkennbare Materielle als das ontische Substrat, das eigentlich Seiende setzt und das Seelische als Epiphänomen des Physischen figurieren läßt. Schon früher (S. 115) wurde gesagt, es sei durchaus voreilig und ungerechtfertigt, in dem, was wir als physiologische Prozesse kennen und erkennen, schon die eigentliche und wesentliche Ansicht des Lebensgeschehens gewonnen zu haben. Das Physisch-Materielle ist nur eine empirisch faßbare *Seite* des Lebens, aber keineswegs das Leben selbst.

Ist man überhaupt bereit, eine Hypothese über die Seinsweise des Dispositionell-Unbewußten im Hinblick auf die Vorgänge des Gedächtnisses aufzustellen, so läßt sich nicht *mehr* sagen als dies: die früheren Erlebnisse sind in den Gesamtzustand des beseelten Lebensträgers eingegangen, sie sind dem sich zeitigenden Leben eingelebt, imprägniert, oder, um mit Carus zu sprechen, sie sind vom Leben »*geinnert*« worden. Nach Carus fällt »jeder entscheidende Bewußtseinsinhalt zugleich den Bildungsvorgängen des Organismus und damit dem Bereich organischer Wandlung« anheim. Das sich zeitigende Leben, das im Erleben zur Wachheit seiner selbst und seiner Umwelt gelangt, wird durch die Erlebnisse umgestimmt wie ein Instrument. Und wie im Instrument der aktuelle Ton potentiell, als Möglichkeit enthalten ist, so ist im bewußtlos-unbewußten Leben das Material des schon Erlebten als Gedächtnis enthalten. Die Vergangenheit erlebten Lebens ist der Gegenwart des je und je sich zeitigenden Lebens eingeinnert. Aus dem Zustand der Innerung können die früheren Erlebnisse unter gewissen Bedingungen wieder in die Wachheit des Erlebens gerufen werden. Im Erinnerungsgeschehen treten sie in die Wachheit des Bewußtseins — wir stellen fest, daß wir dies oder das damals und dort gesehen, gehört, gefühlt, gedacht, geträumt, erstrebt, gelernt oder getan haben —, im Erfahrungsgedächtnis verbleiben die früheren Erlebnisse auf der Stufe des schlichten Erlebens, ohne daß uns ihre Herkunft aus der Vergangenheit und ihr Zusammenhang mit dieser »zum Bewußtsein« kommt.

So reduziert sich also die Rede vom *Dispositionell-Unbewußten* auf die Bedeutung des *bewußtlos-unbewußten Lebens*. Die darin enthaltene Annahme über die Form, in der frühere Erlebnisinhalte im Gedächtnis erhalten bleiben, unterscheidet sich klar von den beiden bisher genannten. Nach ihr ist das Gedächtnismaterial in der Latenz nicht schon das, als was es dann im Erleben erscheint, nur mit dem Unterschied, daß es in einem lichtlosen, von der Wachheit des Erlebens noch nicht erhellten Raum steht, sondern es ist im Lebensgrund lediglich in der gleichen Weise vorhanden

wie der Funke im Stein oder der Ton im Instrument potentiell vorhanden ist. Andrerseits wird nicht, wie in der physiologischen Gedächtnishypothese, das Dispositionell-Unbewußte ontisch, als Seiendes identisch gesetzt mit dem Physiologisch-Materiellen, mit gewissen Zuständen der Nervensubstanz, sondern es wird dem jenseits rationaler Bestimmung und Erfassung gelegenen Lebensgrund zugeordnet, der in den physiologischen Vorgängen nur eine Seite, aber nicht das Ganze und den Kern seines Seins sichtbar werden läßt. Wenn dieser Auffassung der Vorwurf der Mystifikation gemacht und etwa gesagt würde, man könne sich nichts rational Eindeutiges vorstellen unter der Redensart, die früheren Erlebnisse seien in der Latenz des Dispositionell-Unbewußten dem Leben eingeinnert, so ist zu antworten, daß es besser ist, etwas Transrationales als Geheimnis zu belassen als es um jeden Preis in das Korsett rationaler Vorstellungen zu zwängen.

β) Ein Dispositionell-Unbewußtes gibt es nun nicht nur als Bewahrung erworbener Erfahrungen und Kenntnisse, nicht nur als Fortdauer des schon einmal Erlebten im Gedächtnis, sondern auch als das Noch-nicht Erlebte im Sinne vorgegebener *Anlagen*, die unter gewissen Bedingungen im Ablauf der seelischen Entwicklung als Antriebe und Handlungen, als Gefühlsreaktionen und Bedürfnisse, als Bilder und Gedanken im aktuellen Seelenleben erscheinen. Sofern diese seelischen Inhalte noch nicht erlebt werden und wir von ihnen noch nichts wissen, wir aber aus späteren Erfahrungen anzunehmen gezwungen sind, daß sie schon in uns als Möglichkeiten bereitgelegen haben müssen, besteht Anlaß, auch auf diese Bedingungen des aktuellen Erlebens den Begriff des *Dispositionell-Unbewußten* anzuwenden. Welche Existenzform diese vorgegebenen Anlagen unseres Erlebens haben, darüber läßt sich wiederum empirisch nichts aussagen. Auch sie rücken für unser Denken in jenen anonymen, unergründeten und jenseits der Erfahrung gelegenen Bereich des bewußtlos-unbewußten Lebens, dem auch das Gedächtnis angehört. Sowohl das Gedächtnis als auch die Anlagen sind dem Leben eingeinnert. Das Dispositionell-Unbewußte stellt also keine neue Art des Unbewußten dar, sondern reduziert sich, um es noch einmal zu betonen, auf das Bewußtlos-Unbewußte der Lebensvorgänge. Rückblickend ist somit zu sagen: das *Bewußtlos(Vital)-Unbewußte* wirkt in einer *dreifachen* Weise, die zugleich der Gliederung des sich zeitigenden Lebens entspricht. Bewußtlos-unbewußt bleiben weitgehend *aktuelle*, in der Gegenwart gelebten Lebens sich vollziehende Vorgänge im Lebensgrund. Bewußtlos-unbewußt ist das *Dispositionelle*, das im Gedächtnis die *Vergangenheit* gelebten Lebens bewahrt und in den Anlagen *künftiges* Erleben und Verhalten mitbestimmt.

Das Verdrängt-Unbewußte. — Wie die Anwendung des Begriffes »unbe-

wußt« auf das Gedächtnis, so ist nunmehr auch die von Freud eingeführte Rede vom *Verdrängt-Unbewußten* unter die Frage zu stellen, wieweit sich das damit Gemeinte auf die schon genannten Bedeutungen — das Ungewußt-Unbewußte, das Unreflektiert-Unbewußte und das Bewußtlos-Unbewußte — zurückführen läßt oder ob wir gezwungen sind, im Verdrängten eine neue Form des Unbewußten anzuerkennen.

Wir haben uns bei der Beantwortung dieser Frage zunächst an das Modell des innerseelischen Geschehens zu erinnern, das der Freudschen Auffassung vom Verdrängt-Unbewußten zugrunde liegt. Die Instanz der Verdrängung, die Gegeninstanz dessen also, was verdrängt wird, erscheint bei Freud unter dem Titel eines Zensors. Dieser ist nichts anderes als das von uns so genannte Stellung nehmende Ich der Bewußtheit und ausgerichtet an den Normen dessen, was gut und böse, erlaubt und verboten, anständig und unanständig ist, ausgerichtet also an den moralischen Grundsätzen der Erziehung und der Gesellschaft, der Sitte, der Kultur und der Religion, die Freud unter dem Begriff des »Über-Ich« zusammenfaßt. Die Funktion des Zensors besteht in der Wahrung der vom Über-Ich gestellten Forderungen und Vorschriften, wie man sein, was man tun, was man fühlen und denken soll, um sich vor dem Blick der mitmenschlichen Gesellschaft und vor sich selbst nicht schämen zu müssen. Im Spiegel der Stellung nehmenden Bewußtheit erfährt nach der Freudschen Theorie der Verdrängung vor allem das Sexuelle mit seinen mannigfaltigen Abwandlungen (inzestuöse Triebregungen, infantile Sexualwünsche, Perversionen) eine besondere Bewertung. Es erscheint als die partie honteuse unseres Selbstes, als etwas, das sich seiner eigentlich zu schämen hat.

Der Stellung nehmenden Funktion des bewußten Ichs ist es nun zuzuschreiben, daß gewisse Antriebsregungen, insonderheit eben die des von Freud als Generaltrieb menschlichen Erlebens aufgefaßten Sexus nicht nur keine Realisierung im Verhalten finden, sondern daß schon ihre innerseelische Thematik verdrängt, d. h. nicht zur Kenntnis genommen und damit auch ihre illusionäre Vergegenständlichung in der Wunschphantasie des Wachbewußtseins unterbunden wird.

So gesehen reduziert sich also das Verdrängt-Unbewußte zunächst auf das *Ungewußt-Unbewußte.* Es handelt sich bei der Verdrängung jedenfalls weitgehend um Inhalte des schlichten Erlebens, die das Stellung nehmende Ich der Bewußtheit daran hindert, in das Blickfeld, den Kernbereich des feststellenden und Kenntnis nehmenden Bewußtseins zu gelangen.

Das Verdrängt-Unbewußte stellt aber innerhalb des Bereiches des Ungewußt-Unbewußten nun doch eine besondere Art dar. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Gründe, weshalb schlichtes Erleben für das Kenntnis nehmende und feststellende Bewußtsein unterschwellig bleibt, verschieden sein können. Es kann so sein, daß das Engagement an das Hier

und Jetzt, die Forderungen der je gegebenen äußeren Lebenslage unsere Aufmerksamkeit so sehr in Anspruch nehmen, daß all das nicht zur Kentnis genommen wird, was mit dem Gegenstand dieser Aufmerksamkeit unmittelbar nichts zu tun hat. In diesem Falle beruht also das Unbewußtbleiben von Sinneseindrücken, Vorstellungsverknüpfungen, momentanen Antriebs- und Gefühlsregungen auf der *Enge des Bewußtseins*, die ein Naturgesetz menschlichen Erlebens ist. Das Verdrängt-Unbewußte jedoch hat seine Wurzel nicht in der Enge des Bewußtseins, sondern in dessen *Widerstand*. Dieser ist gegen Strebungen und Gefühlsregungen bzw. die für sie repräsentativen Vorstellungen gerichtet, weil das Bewußtsein auf Grund der Ablehnung der Stellung nehmenden Bewußtheit vom Erlebten keine Kenntnis nehmen will.

Zwischen dem, was dank der Opposition des Bewußtseins nicht zur Kenntnis genommen, also verdrängt wird, und dem, was infolge der Enge des Bewußtseins ungewußt-unbewußt bleibt, besteht aber nicht nur ein Unterschied der Entstehungsgründe. Ein weiterer kommt dazu. Offenbar steht hinter dem Verdrängt-Unbewußten eine viel größere endothyme, *affektive Energie*, ein viel größerer Anspruch des Gelebt-werden-wollens als hinter dem, was infolge der Enge des Bewußtseins für dieses unterschwellig bleibt. Für das letztere ist es offenbar unerheblich, ob es im Hier und Jetzt ganz durchlebt wird. Anders dagegen verhält es sich beim Verdrängt-Unbewußten. Seine Antriebsdynamik und seine Thematik werden durch das Verbot der Bewußtheit zwar gestoppt, aber nicht annulliert und außer Kraft gesetzt. So entsteht eine manchmal bis zu höchsten Graden gesteigerte *Spannung* zwischen dem Verdrängten und dem Bewußtsein. Und aus dieser Spannung ist es zu verstehen, daß die verdrängten, nicht gelebten endothymen Regungen zurückgestaut werden bis in den Lebensgrund, genauer gesagt ins *Dispositionell-Unbewußte* und sich dort in Erlebnisbereitschaften fixieren, die wir deshalb als seelische *Nebenzentren* bezeichnen können, weil sie außerhalb der Mitte und Einheit des personalen Selbstes liegen, in dem die Integration zwischen endothymem Grund und personellem Oberbau vollzogen und ein Dialog zwischen beiden vermittelt wird. Diese Nebenzentren arbeiten gleichsam in eigener Regie, unter Ausschaltung des personellen Oberbaus und unterhalb der von ihm konstituierten Stufen des Bewußtseins und der Bewußtheit.

Ein Modellfall der Bildung eines solchen Nebenzentrums, aus dem heraus das Verdrängt-Unbewußte in eigener Regie, in einer Art funktioneller Autonomie lebt, ist jener Fall aus der Praxis des Wiener Arztes Breuer, der für Freud Ausgangspunkt seiner Lehre vom Verdrängt-Unbewußten wurde.[31] Es handelte sich um ein einundzwanzigjähriges, geistig hochbe-

[31] J. Breuer u. S. Freud, Studien über Hysterie, 1895

gabtes Mädchen, das zwei Jahre lang an hysterischen und zwangsneurotischen körperlichen und seelischen Störungen erkrankt war. Eine dieser Störungen bestand darin, daß die Patientin im Sommer zur Zeit großer Hitze an starkem Durst litt, es ihr aber unmöglich war, zu trinken. Sie nahm immer wieder das Wasserglas zur Hand. Aber sobald es mit den Lippen in Berührung kam, stieß sie es von sich, ohne sagen zu können, weshalb – ein Verhalten, das die Psychopathologie als *Zwangshandlung* bezeichnet. Die Patientin mußte sich wochenlang von Obst nähren. Breuer beschäftigte sich damals eingehend mit der Kranken, er unterhielt sich mit ihr über sie selbst, beobachtete sie dabei sehr sorgfältig und fand, daß sie in gewissen Zuständen der Bewußtseinstrübung, die mit zu ihren Störungen gehörten, Worte vor sich hinmurmelte, die den Eindruck machten, als stammten sie aus dem Zusammenhang der Vorstellungen und Gedanken, mit denen sie innerlich beschäftigt war. Breuer versetzte die Kranke nun in Hypnose und sagte ihr jene Worte vor, um sie zu veranlassen, an sie anzuknüpfen. Was hier zutage kam, gab einen überraschenden Schlüssel zum Verständnis ihrer Störung. Sie hatte eine englische Gesellschafterin, die ihr wenig sympathisch war. Eines Tages kam sie zu dieser Gesellschafterin in deren Zimmer und sah, wie ein kleiner Hund, ein ekelhaftes Tier, aus einem Wasserglase trank. Die Patientin erzählte dies alles in der Hypnose mit deutlichen Anzeichen des Abscheus, also einer starken affektiven Entladung. Nachdem sie ihrem Ärger noch energisch Ausdruck gegeben hatte, verlangte sie zu trinken, trank ohne Hemmung eine große Menge Wasser und erwachte aus der Hypnose mit dem Glas an den Lippen. Die Störung war ein für allemal geheilt.

Macht man sich die innerseelischen Zusammenhänge, die bei der Patientin Breuers vorlagen, klar, so ist der Fall wohl in folgender Weise zu interpretieren. Die englische Gesellschafterin war der Patientin »wenig sympathisch«. Schon diese Gefühlsregung wurde offenbar verdrängt und zwar von der an den Vorschriften der guten Erziehung orientierten Bewußtheit der Patientin. Vor allem aber wurde verdrängt – ebenfalls aus Gründen der guten Erziehung – die aktuelle Gefühlsregung des Ekels beim Anblick des Hundes, der aus dem Glase trank. Sie wurde nicht zu Ende gelebt, die Antriebsgestalt des Ekels konnte sich nicht in ein Verhalten mit Gebärden und Worten umsetzen. Der Affekt war somit verhindert, seinen natürlichen Verlauf zu nehmen, sich *abzureagieren*. Die Thematik und Dynamik dieser endothym-affektiven Regung war damit jedoch keineswegs außer Kraft und Geltung gesetzt. Der Affekt blieb »eingeklemmt«, er wurde gleichsam zurückgestoßen bis in die tiefere Schicht des Lebensgrundes und diesem eingeinnert als Disposition zu einer bestimmten Erlebnisreaktion. Die Handlung des Trinkens war für die Patientin beladen mit jenem nicht abreagierten, nicht erledigten, nicht zu Ende gelebten Affekt

des Ekels, der ihr, sobald sie trinken wollte, wie ein Kobold immer wieder das Glas vom Munde wegzog, ohne sich jedoch in seinem Motiv zu erkennen zu geben. Die innerseelischen Zusammenhänge blieben der Patientin verborgen, auch sie waren aus dem Bewußtsein, genauer gesagt aus der Erinnerung verdrängt wie alles, was mit jener Situation im Zimmer der Erzieherin und der dort erlebten, aber unterdrückten Gefühlsregung zusammenhing. Die erlebte Situation wirkte lediglich aus dem Dispositionell-Unbewußten als *Erfahrungsgedächtnis*. Damit war offenbar der ganze Erlebniskomplex jener Situation ausgegliedert aus dem ganzheitlichen Zusammenhang des Erlebens, in den auch das feststellende Bewußtsein und die Stellung nehmende Bewußtheit eingeordnet sind, und insofern läßt sich sagen, es habe sich ein seelisches Nebenzentrum gebildet, abseits von der Mitte des personalen Selbstes, in dem die endothymen Regungen in integrativem Zusammenhang und Dialog mit dem Kenntnis nehmenden Bewußtsein und der Stellung nehmenden Bewußtheit stehen. Indem dieser Zusammenhang und Dialog in der Hypnose wieder hergestellt, der gestaute Affekt ausgelebt, abreagiert, durch das Sichaussprechen in das Bewußtsein eingelassen war und es zu einer Auseinandersetzung mit ihm kam, war auch das Nebenzentrum aufgehoben.

Aus solchen seelischen Nebenzentren, in denen sich das Verdrängt-Unbewußte dispositionell fixieren kann, kommen nun nicht nur – nach Freuds Theorie – Zwangsneurose und Hysterie, sondern auch *Fehl-* und *Zufallshandlungen* des Alltags, das Sich-Versprechen, Sich-Verlesen, das Verlegen von Dingen und vor allem der *Traum*, hinter dessen harmlosem Außen sich verdrängte sexuelle Regungen und Wunschvorstellungen verbergen und in dem Freud die via regia, den Königsweg ins Unbewußte sieht.[32]

Kommen wir nunmehr wieder auf die Frage zurück, wieweit sich das, was mit der Rede vom Verdrängt-Unbewußten gemeint ist, auf die schon genannten Grundbedeutungen des Begriffes »unbewußt« zurückführen läßt, so ist zusammenfassend zu sagen:

Das *Verdrängt-Unbewußte* beruht immer auf dem *Widerstand*, der Opposition des Bewußtseins. Dieser Widerstand kann verschieden groß sein. Er kann es zulassen, daß das Verdrängte gerade noch an der dunklen, ins schlichte Erleben absinkenden Randzone des Bewußtseins erscheint, wir

[32] Als Beispiel einer Fehlhandlung des Versprechens, in dem das Unbewußte seine Rolle spielt, mag folgender Fall gelten: Zwei Männer des gleichen Berufes standen in Konkurrenz um eine von beiden angestrebte Stellung. Bevor die Sache zur Entscheidung kam, verstarb einer der beiden Bewerber. Als nach seinem Tode die Arbeitsgemeinschaft, der beide angehörten, wieder zusammenkam und der Überlebende Worte des Gedenkens zu sprechen hatte, passierte ihm der Lapsus, zu sagen: »Der schwere Verlust, den wir errungen haben.«

gleichsam mit einem flüchtigen Seitenblick auf es hinschauen, dann aber sofort wieder wegsehen. In diesem Falle ist also das Verdrängt-Unbewußte ein *Ungewußt-Unbewußtes*, seine Seinsweise ist die des schlicht Erlebten, das für das Kenntnis nehmende Bewußtsein unterschwellig bleibt, und zwar auf Grund des Widerstandes, der von der Stellung nehmenden Bewußtheit impulsiert wird. Auf diese Weise können nicht nur sexuelle Regungen verdrängt-unbewußt bleiben, d. h. zwar schlicht erlebt, aber vom Bewußtsein nicht zur Kenntnis genommen werden. Auch andere Regungen können für das feststellende Bewußtsein unterschwellig bleiben, also in der Verdrängung des Ungewußt-Unbewußten gehalten werden: Minderwertigkeitsgefühle und Regungen des durch sie gesteigerten Geltungsdranges, Regungen des Hasses oder der auf einen Menschen gerichtete Todeswunsch, die Regungen des Egoismus, der Bosheit, der Schadenfreude und des Neides, des Schuldbewußtseins und des schlechten Gewissens – kurz gesagt alle Erlebnisse, von denen Kenntnis zu nehmen und mit denen sich auseinanderzusetzen unserem Ich peinlich ist. Es handelt sich um »Unterströmungen unserer Seele«, die »zwar dunkel, aber immerhin doch nicht bewußt aufgefaßt werden«, weil wir sie vor uns und anderen verbergen. »Hier ist also das Unbewußte das, was wir von unserer Seele nicht wissen wollen.«[33]

Der Widerstand des Bewußtseins gegen gewisse Regungen und die Spannung zwischen beiden können aber nun so groß sein – und sie sind um so größer, je stärker die Dynamik jener Regungen ist –, daß die letzteren bis in das *Dispositionell-Unbewußte* des Lebensgrundes zurückgestaut werden und sich dort in seelischen Nebenzentren als Erlebnisbereitschaften fixieren, deren Realisierung schon von vorneherein, schon beim Eintritt ins schlichte Erleben die eigentliche Erlebnisthematik für das feststellende Bewußtsein unkenntlich macht.

Hinsichtlich der Seinsweise dessen, was in den Bereich des Dispositionell-Unbewußten verdrängt wird, gilt das gleiche, was über das Gedächtnis gesagt wurde. Hier wie dort ist es unzulässig, sich die Dinge so vorzustellen, als ob es eine Unterseele gäbe, ein »Unter«-Bewußtsein, in dem sich ein Erleben genau so abspielt, wie wir es aus der unmittelbaren Selbsterfahrung kennen, jedoch mit dem Unterschied, daß es jenseits dieser Erfahrung gelegen ist. Das ins Dispositionell-Unbewußte Verdrängte darf überhaupt nicht in Analogie zu räumlichen Dingen vorgestellt, sondern lediglich als dynamisches Zentrum gedacht werden. Es darf nicht so verstanden werden, als ob es gleichsam unterirdisch im verdunkelten Kellerraum der Seele ein nicht nur dem wissenden Bewußtsein, sondern auch dem schlichten Erleben entzogenes Dasein führe, als ob es wünsche, fühle, Bedürfnisse er-

[33] O. Bumke, Das Unterbewußtsein, 1926, S. 22

lebe, vorstelle und denke, nur mit dem Unterschied, daß dies alles nicht in die innere Erfahrung, auch nicht in die des schlichten Erlebens fällt. Es wäre damit gesagt, das ins Dispositionell-Unbewußte Verdrängte sei zwar ein Jenseits der Erfahrung des Erlebens. Zugleich aber würde es doch wieder vorgestellt in Kategorien, die allein aus der Erfahrung des Erlebens gewonnen und nur auf sie angewandt werden dürfen. Dies ist genau dasselbe, als wenn wir annehmen wollten, im Stein sei schon der Funke als Realität oder im Instrument der Ton schon als realer Ton enthalten und es käme nur darauf an, das Gehäuse des Steines oder des Instrumentes zu öffnen, um den Funken oder den Ton ans Tageslicht treten zu lassen.
Die von Freud entwickelte Lehre vom Verdrängt-Unbewußten, das Kernstück der Psychoanalyse, wurde durch A. Adler und C. G. Jung übernommen und modifiziert. Bei Adler erscheint die Rolle des Verdrängt-Unbewußten nicht wesentlich anders als bei Freud. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß bei Adler – seiner monothematischen Auffassung von der menschlichen Triebdynamik entsprechend – die Thematik des Verdrängt-Unbewußten auf diejenige des Minderwertigkeitsgefühls und des ihm korrelativen Machtstrebens reduziert wird. Der Wille zur Macht, unter welchem Begriff von Adler die Egoismen, der Wille zum Obensein, zur Überlegenheit über andere, und schließlich auch das Geltungsstreben ungeschieden zusammengefaßt werden, – dieser Wille zur Macht ist es, der nach der Theorie Adlers den Menschen daran hindert, sich ein Gefühl der Minderwertigkeit, des Zu-kurz-gekommen-seins oder des Nicht-vollwertigseins einzugestehen, d. h. im wissenden Bewußtsein festzustellen und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Das Minderwertigkeitsgefühl wird verdrängt, es bleibt ungewußt-unbewußt, es kann aber auch zurückgestaut werden ins Dispositionell-Unbewußte und von hier aus ein Arrangement, eine Kompensation im Als-ob (S. 336) schaffen, und zwar durch Aufstellung verfehlter Leitbilder und bestimmter Lebensrollen, was seinerseits zu gewissen Erschwerungen bzw. Störungen der Anpassung an und der Einpassung in die gegebenen Lebensverhältnisse sowie die soziale Umwelt führen kann.

Das Kollektiv-Unbewußte. – Die Verifikation ihrer Theorie vom Verdrängt-Unbewußten fanden Freud und Adler in der Therapie. Durch die Bewußtmachung verdrängter sexueller Triebwünsche gelang Freud die Behebung gewisser seelischer Störungen, die wir generell als solche der vertikalen Integration von endothymem Grund und personellem Oberbau und somit als Störungen des personalen Selbstes bezeichnen können. Sache der von Adler entwickelten Therapie ist es, den Menschen dazu zu bringen, daß er seine falschen Leitbilder, seine Maßnahmen der Kompensation als Arrangement, als abwegige Mittel zur Gewinnung von Geltung und

Überlegenheit durchschaut, sich mit seinen Minderwertigkeitsgefühlen auseinandersetzt und mit ihnen fertig wird, um dadurch – bei gleichzeitiger Weckung des Gemeinschaftsgefühls – den Weg zur Einfügung in die menschliche Gemeinschaft und die gegebenen Lebensverhältnisse, also das horizontale integrative Gleichgewicht zwischen sich und der Welt zu finden.

Wenn sich nun schon in der Verschiedenheit der Theorie und Praxis einerseits bei Freud und andrerseits bei Adler erwiesen hat, daß bis ins Neurotische reichende Störungen des seelischen Gleichgewichts sowohl auf verdrängten Sexualwünschen als auch auf verdrängten Minderwertigkeitsgefühlen, kompensatorischen Leitbildern und abwegigen Lebenslinien beruhen können, so sah sich C. G. Jung auf Grund seiner ärztlichen Erfahrungen dazu gezwungen, noch eine weitere Art des Unbewußten anzuerkennen, die er als *Kollektiv-Unbewußtes* bezeichnet.

Am besten illustriert ein konkreter Fall, was Jung mit der Rede vom Kollektiv-Unbewußten meint.[34] Es handelt sich um einen 27jährigen Mann, der an stechenden Schmerzen in der linken Ferse litt. Organisch war nichts nachzuweisen. Eine von Jung vorgenommene Traumanalyse brachte zutage, was der Patient bisher verschwiegen hatte, daß er nämlich von einer jungen Dame, in die er verliebt war, bei seiner Werbung einen Korb bekommen und sich mit einer anderen verlobt hatte. Hier sieht Jung die Ursache der Fersenschmerzen. Das Mädchen gab dem sehr selbstbewußten und betont forschen jungen Mann mit seiner Abweisung einen Stich, der lähmte und krank machte. Dabei ist daran zu erinnern, daß wir ja auch metaphorisch zu sagen pflegen, es habe uns etwas einen Stich versetzt. Daß dieser Stich gerade in der Ferse erlebt wurde, bringt Jung in Zusammenhang mit der Vorstellung der biblischen Schlange, die ja von jeher die besondere Freundin der Eva war und deren Biß eben in die Ferse geht. Jung erinnert an den Satz der Genesis: »Du wirst der Schlange den Kopf zertreten und sie wird dich in die Ferse stechen.« Es hat also – nach Jung – den Anschein, daß die Fersenschmerzen des Patienten einer Reminiszenz an den biblischen Schlangenbiß entspringen.

Die Frage ist nun, wie diese Vorstellung vom Biß in die Ferse in die Seele des jungen Mannes kam. »Die bewußte Bibelkenntnis des Patienten bestand in einem bedauerlichen Minimum. Wahrscheinlich hat er einmal gedankenlos vom Fersenstich der Schlange gehört und es dann vergessen. Aber etwas tief Unbewußtes in ihm hat es gehört und nicht vergessen, sondern zur passenden Gelegenheit wieder erinnert, ein Stück Unbewußtes, das es offenbar liebt, sich mythologisch auszudrücken, weil diese Ausdrucksweise seiner Art entspricht.«[35]

[34] C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, 1931, S. 154 ff.
[35] C. G. Jung, a. a. O., S. 157

Dieses »tief Unbewußte« ist es, was Jung das Kollektiv-Unbewußte nennt. Es soll damit gesagt sein, daß die Vorstellung vom Fersenbiß der Schlange nicht der individuellen Erfahrung, dem erworbenen Vorstellungsschatze des Patienten, sondern einem Erbgut an Vorstellungen allgemein menschlicher Art entstammt.[36] Das Kollektiv-Unbewußte könnte also auch als Gattungsgedächtnis bezeichnet werden. Die in ihm investierten und bereitliegenden Vorstellungen sind die bildhafte Übersetzung und anschauliche Vergegenständlichung von stark gefühlsbetonten Urerfahrungen des Menschen. So erscheint die menschliche Urerfahrung der Sexualität in der Vorstellung der Fruchtbarkeit eines Gottes oder als grausamer Dämon oder als Teufel mit dionysischen Bocksbeinen und unanständigen Gebärden oder als angsterregende, umschnürende Schlange. In diesem Sinne ist nach Jung auch der Schlangenbiß in die Ferse die urbildliche Vergegenständlichung schlimmer Erfahrungen des Mannes an der Frau. Ferner gibt es Urbilder, in denen Gott oder die Gottheit, also Urerfahrungen religiöser Art vorgestellt werden, sowie die Urbilder der Geburt und des Todes, der Zeugung, der Macht des Lebens und der Natur. Eine besondere Rolle spielt bei Jung das »Seelenbild«, das ist die Vorstellung von der Seele. Auch die Seele ist ja eine Urerfahrung des Menschen. Sie wird bei Männern in der Regel als weibliche Person (anima), bei Frauen als männliche Person (animus) vorgestellt.

Jung bezeichnet nun die im Kollektiv-Unbewußten investierten Urbilder allgemeinmenschlichen Erlebens und allgemeinmenschlicher Erfahrung von starker Gefühlsvalenz als »*Archetypen*«. Das Kollektiv-Unbewußte ist die »Gesamtheit aller Archetypen«. Die Tatsache solcher Bilder und Symbole, in denen die Urerfahrungen menschlichen Erlebens ihren Ausdruck als bildlich-gegenständliche Veranschaulichung finden, sieht Jung erwiesen in der Gemeinsamkeit mythologischer Bilder und Symbole, die ohne einen nachweisbaren Zusammenhang der Übertragung zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten der Erde aufgetreten sind.

Für den neuzeitlichen Menschen freilich sind diese Urbilder ins Unbewußte zurückgesunken, sein waches Erleben weiß kaum noch etwas von ihnen. Es gilt dies in dem Maße, als das Wacherleben vorwiegend von *dem* in Anspruch genommen ist, was mit der Position unseres individuellen Selbstes im Hier und Jetzt, mit der Wahrung unserer Belange und Bedürfnisse und der Erfüllung der je und je an uns gestellten Aufgaben in Zusammenhang steht. Was im Wachbewußtsein erlebt wird, dient vorwiegend der akuten Lebensbewältigung, der Auseinandersetzung des menschlichen Einzelwesens mit der Umwelt und der Anpassung an die individuelle Lebenslage. Die Archetypen aber haben mit der Position des individuellen Selbstseins in der je gegebenen Umweltsituation nichts mehr zu

[36] C. G. Jung, a. a. O., S. 164

tun, ihre Thematik reicht viel weiter, sie ist eine solche allgemeinmenschlichen Seins und allgemeinmenschlicher Erfahrung. So ist zu verstehen, daß die Archetypen im Wachbewußtsein gar nicht aktualisiert werden, weil sie nichts Wesentliches zur Anpassung an die zu bewältigende augenblickliche individuelle Lebenslage beizutragen haben. Erst im *Traum*, der nicht mehr unter dem Zwang der akuten Auseinandersetzung mit der Umwelt steht, ist den Archetypen Gelegenheit gegeben, in die Aktualität des Erlebens einzutreten. Im Wacherleben bleiben sie unbewußt.

Nun bleibt aber, wie sich erwiesen hat, auch vieles, was mit unserer individuellen Lebensthematik zusammenhängt, im Hier und Jetzt unbewußt. Jung nimmt diese Tatsache zum Anlaß, zwischen dem *Persönlich-Unbewußten*, zu dem alle Verdrängungen im Sinne Freuds gehören, und dem *Kollektiv-Unbewußten* der Archetypen zu unterscheiden. Unter dem Gesichtspunkt der Schichtung gesehen liegt das Kollektiv-Unbewußte tiefer als das Persönlich-Unbewußte.

Stellen wir die Frage, in welchem Sinne in Jungs Rede vom »Kollektiv-Unbewußten« der Begriff »unbewußt« gebraucht wird, so ist es eindeutig, daß er als *dispositionell-unbewußt* gemeint ist. »Wie der menschliche Körper«, so sagt Jung, »über alle Rassenunterschiede hinaus eine gemeinsame Anatomie aufweist, besitzt auch die Psyche jenseits aller Kultur- und Bewußtseinsunterschiede ein gemeinsames Substrat, das ich als das Kollektiv-Unbewußte bezeichnet habe. Diese unbewußte Psyche, die aller Menschheit gemeinsam ist, besteht aus latenten Dispositionen zu identischen Reaktionen.«[37]

Wenn nun die im Kollektiv-Unbewußten bereitliegenden Vorstellungen, die Archetypen, im Wachbewußtsein nicht aktualisiert werden, so hat dies nach Jung eine eminente Bedeutung. Denn nach seiner Auffassung gehört das Kollektiv-Unbewußte zum *Ganzen* der Seele. Das bedeutet also, daß wir seelisch nicht ganz sind, sofern wir als individuelles Selbst in der Wachheit des Bewußtseins und der Bewußtheit leben. Die Seele ist nur dann ganz, wenn sie auch das Kollektiv-Unbewußte in sich realisiert und zur Geltung kommen läßt. So ist es zu verstehen, daß sich das Kollektiv-Unbewußte nicht völlig totschweigen läßt. Es sind vor allem die Träume, in denen es sich zum Wort meldet. Diese belehren uns darüber, daß wir aus einem Bereich der Seele leben, der breiter und tiefer ist als die schmale Basis unseres Bewußtseins. Jung spricht vom Kollektiv-Unbewußten ausdrücklich als von einer »zeitlosen und allgemeinen«,[38] »überindividuellen«[39] Seele, die offenbar noch in der Einzelseele lebendig und an die diese

[37] C. G. Jung, Das Geheimnis der Goldenen Blüte, 1929, S. 16
[38] C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, S. 165
[39] Ebenda, S. 161

angeschlossen ist. Die im Traum erscheinenden Archetypen rufen uns also zurück in jenen Bereich eines allgemeinen Lebens, dem wir entstammen und aus dem wir auch als Individuen leben.

Die Bedeutung dieses Kollektiv-Unbewußten und die Notwendigkeit für den Menschen, es in sich zu realisieren und zur Geltung kommen zu lassen, erhellt vor allem aus der Überzeugung Jungs, daß aus dem Kollektiv-Unbewußten alles *Schöpferische* fließt, so daß das Kollektiv-Unbewußte nicht nur historische Bedingtheit ist, sondern zugleich den schöpferischen Impuls hervorbringt »ähnlich wie die Natur, die ungeheuer konservativ ist und in ihren Schöpfungsakten ihre eigene historische Bedingtheit aufhebt«.[40] Das Kollektiv-Unbewußte ist »die gewaltige Erbmasse der Menschheitsentwicklung, wiedergeboren in der individuellen Hirnstruktur. Das Bewußtsein dagegen ist eine ephemere Erscheinung, welche alle momentanen Anpassungen und Orientierungen leistet, weshalb man seine Leistung auch am ehesten mit der Orientierung im Raum vergleichen kann. Das Unbewußte dagegen enthält die Quelle der treibenden seelischen Kräfte und die diese regulierenden Formen oder Kategorien, eben die Archetypen«.[41]

Je mehr der Mensch in der Haltung des feststellenden Bewußtseins und der Stellung nehmenden Bewußtheit lebt, desto größer ist die Gefahr, daß er sich von jenem schöpferischen Grund des Kollektiv-Unbewußten, jenen Urmächten und Urbildern des Erlebens löst. In Fällen, in denen die Bewußtheit einen abnormen Grad erreicht und damit vom Unbewußten ungebührlich weit abgewichen ist, kann es zum Zusammenbruch der Persönlichkeit in der Form der *Neurose* kommen, worin sich die Bedeutung des Kollektiv-Unbewußten für das Ganze des seelischen Lebens mit besonderer Eindringlichkeit zeigt. Die Therapie dieser Fälle besteht darin, daß der Mensch das ins Unbewußte Abgedrängte zu Wort kommen läßt, daß er auf es eingeht, ohne in ihm aufzugehen. Entstammen die inneren Schwierigkeiten des Menschen daraus, daß er sich vom Kollektiv-Unbewußten zu weit entfernt hat, so kommt alles darauf an, daß er wieder zum Unbewußten zurückfindet. Der Mensch muß den »Bewußtseinskrampf« lösen, er muß lernen, psychisch geschehen zu lassen, was freilich eine wahre Kunst ist, »von welcher unzählige Leute nichts verstehen, indem ihr Bewußtsein ständig helfend, korrigierend und negierend dazwischen springt und auf alle Fälle das Einfachwerden des psychischen Prozesses nicht in Ruhe lassen kann«.[42] Die Korrektur dieser Einseitigkeit ist »eine Einstellung, die auch das Irrationale und Unbegreifliche annimmt, einfach,

[40] C. G. Jung, Seelenprobleme der Gegenwart, S. 173
[41] C. G. Jung, a. a. O., S. 175
[42] C. G. Jung, Das Geheimnis der Goldenen Blüte, S. 24

weil es das Geschehende ist. Diese Einstellung wäre Gift für einen, der sowieso schon vom schlechthin Geschehenden überwältigt ist; sie ist aber von höchstem Wert für einen, der durch ausschließlich bewußtes Urteil stets nur das seinem Bewußtsein Passende aus dem schlechthin Geschehenden ausgewählt hat und damit allmählich aus dem Strom des Lebens heraus in ein totes Seitengewässer geraten ist.«[43]

Damit ist nun zugleich auch das richtige Verhältnis des Kollektiv-Unbewußten zum Bewußtsein festgelegt. So einseitig und verhängnisvoll es ist, sich im Bewußtsein und in der Bewußtheit zu verkapseln und gegen das Unbewußte abzuriegeln, so gefährlich wäre es – dies betont Jung ausdrücklich – sich dem Strom und der Macht der Archetypen völlig zu überlassen. Bewußtsein bzw. Bewußtheit und Unbewußtes sollen in Kommunikation und im Dialog miteinander stehen. Das ist es, was Jung meint, wenn er sagt, man solle auf das Unbewußte *eingehen*, ohne in ihm *aufzugehen*. »Beide Hälften der Seele, das Licht des Bewußtseins und das Dunkel des Unbewußten, gehören zusammen und haben einander nötig, sie sind ein ›sich selbst regulierendes‹ System.«[44] Dabei hat speziell das Unbewußte die Aufgabe, die Einseitigkeiten und Eingeengtheit des Bewußtseins und der Bewußtheit auszugleichen, dem Menschen das zu sagen und ihn das sehen zu lassen, was er im bewußten Zustand überhört und übersieht. Jung nennt diesen Vorgang *Kompensation*. So hat – um auf das Beispiel zurückzukommen, mit dem die Erörterung des Kollektiv-Unbewußten begonnen wurde – das Bewußtsein jenes Patienten sich die Enttäuschung und Kränkung durch die abgewiesene Werbung nicht eingestanden, aber das Unbewußte hat sich in der Sprache eines Archetypus, des Schmerzes in der Ferse, zum Wort gemeldet. Erst die Begegnung und Auseinandersetzung zwischen dem Bewußtsein und dem Kollektiv-Unbewußten führt zur Selbstverwirklichung.

Dies sind die Grundgedanken der Jungschen Theorie vom Kollektiv-Unbewußten. Versuchen wir, kritisch zu ihr Stellung zu nehmen, so darf zunächst einmal als richtig angenommen werden, daß es in der menschlichen Einzelseele so etwas wie Urvorstellungen gibt, in denen sich allgemeinmenschliche Erfahrungen im Leben und seinen immer wiederkehrenden Situationen investiert haben und die als Weisen des Welterlebens und der Weltauslegung in Wirksamkeit treten. Wenn man diesen Gedanken jedoch zu Ende denkt und in Betracht zieht, daß nach Jungs Auffassung die Archetypen eine Art Apriori des Welterlebens darstellen, dann taucht die Frage auf, wie denn einmal, zu einer frühesten Zeit, diese Vorstellungen in die Seele der Menschheit gekommen sein sollen. Sind die Archetypen von der

[43] C. G. Jung, a. a. O., S. 25

[44] J. Goldbrunner, Individuation, Die Tiefenpsychologie v. C. G. Jung, 1949, S. 121

Art des Dispositionell-Unbewußten, dann sind sie streng genommen nicht eigentlich als Gattungsgedächtnis zu verstehen, sondern es muß angenommen werden, daß sie in der allgemeinen menschlichen Seelenstruktur als Kristallisationspunkte und als Bedingungen für die Möglichkeit bestimmter Urerfahrungen schon bereitlagen. Darüber hinaus mag angenommen werden, daß sie durch Erfahrungen im Zuge der Menschheitsentwicklung modifiziert wurden. Der Gedanke der Archetypen würde sich damit in etwa der Hypothese von der Urphantasie einfügen. Daß es solche Archetypen gibt, dafür spricht die Ähnlichkeit mythologischer Motive, die zu verschiedenen Zeiten der Menschheitsgeschichte und in verschiedenen Gegenden der Erde aufgetreten sind. Gerade sie werden ja auch von Jung als der eigentliche Beweis für die Existenz des Kollektiv-Unbewußten in Anspruch genommen. Freilich fällt es schwer, den von Jung gegebenen Deutungen mythologischer Motive immer zu folgen und beizustimmen. Das gilt vor allem für seine letzten Arbeiten über die Symbole der Alchemie. Die Frage der Evidenz, der Einsichtigkeit und Überzeugungskraft der gegebenen Deutungen ist eine der problematischen Seiten der Lehre vom Kollektiv-Unbewußten.

Eine andere, bedeutsamere liegt in der *anthropologischen Gesamtkonzeption* des seelischen Lebens, die hinter der Psychologie Jungs steht. Richtig ist zweifellos die grundsätzliche Überzeugung, daß das, was sich um das Ich des Bewußtseins und der Bewußtheit an Erlebnissen kristallisiert, keineswegs das Ganze der Seele ausmacht. Kulturgeschichtlich gesehen ist Jungs Theorie vom Kollektiv-Unbewußten das verdienstvolle Bemühen, die Eingeengtheit des heutigen Menschen in das Bewußtsein und seine Verkrampftheit in der Bewußtheit zu sprengen und neben der Rationalität des intellektuellen *Begreifens* und des *Machenwollens* die Einstellung des seelischen *Geschehenlassens* wieder zur Geltung zu bringen, um den Menschen wieder einzuwurzeln in den organisch-naturhaften Boden der Seele. Wenn Freud vor allem die *biologische Triebnatur* des Menschen aufgewiesen hat, den Erdgeist als Mitspieler des Erlebens, der Lebensführung und Lebensgestaltung und die Störungen aufgewiesen hat, die dann auftreten, wenn sich der personelle Oberbau gegen die Triebschicht abriegelt, so ist es Jung, der die vorrationale Welt der *Bilder* in ihrer Bedeutsamkeit für das Leben der Seele wieder in den Blick rückt und den heutigen Menschen dazu anhält, diese Bilderwelt als schöpferischen Grund des Erlebens zu realisieren. Wenn der moderne Mensch seine Ganzheit verloren hat, wenn er zu sich selbst exzentrisch geworden und dem Gefühl der Wurzellosigkeit und des verlorenen Haltes anheimgefallen ist, so muß dies fraglos wesentlich auch darauf zurückgeführt werden, daß er im Zuge der fortschreitenden Rationalisierung es verlernt hat, Bilder zu sehen. Was in sein Bewußtsein eingeht, ist schon weitgehend gefiltert durch Begriffe. Die

Weise seines Weltinnewerdens hat sich immer mehr auf die bloße *Sacherfassung* eingeengt. Klages war der erste, der in unserem Jahrhundert diesen Zustand als Verlust der Welt der Bilder interpretierte. Seine Rede von der »Wirklichkeit der Bilder« und dem »Zug der Bilder« ist ein Ruf, der aus der Enge des vom Bewußtsein vollzogenen Sachdenkens und des von der Bewußtheit geleiteten Machenwollens zurückführen soll zu den Ursprüngen seelischen Lebens. Und so ist auch Jungs Lehre von den Archetypen als bedeutungsvoller Versuch zu werten, im Menschen wieder die Sicht für die Wirklichkeit der *inneren Bilder* zu wecken, die er in der Blindheit bewußter Sacherfassung verloren hat.

Aber die Sprengung der Enge des Bewußtseins und die Lösung der Verkrampfung der Bewußtheit erfolgt bei Jung im Aufweis des Kollektiv-Unbewußten lediglich nach der Seite dessen, was *unter* dem Ich liegt. Dabei kommt überhaupt nicht zur Geltung, daß sich die Enge des Ichs noch nach einer anderen Richtung zu öffnen hat, nach der Seite dessen nämlich, was *über* das Ich *hinaus* liegt, nach der Welt des Geistigen, der Idee, der in der Welt selbst realisierten Sinngehalte. Es ist hier noch einmal an schon früher Gesagtes zu erinnern: Geist ist, vom Menschen her gesehen, Transzendenz. In den Strebungen und Gefühlsregungen des Über-sich-hinausseins verwirklicht sich der Mensch als geistiges Wesen und damit als Person. Person können wir nur sein, sofern wir die Welt als Sinnbestand erleben und aus diesem Sinnbestand das eigene Dasein seinen Sinn und seine Aufgabe empfängt. Es ist so, daß erst in der Verwirklichung der Strebungen des Über-sich-hinaus-seins dem individuellen Selbst sein Sein als Person gegeben wird. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Seele die Fähigkeit der Transzendenz, des Über-sich-hinaus-seins besitzt, die Fähigkeit, einem anderen zu *begegnen* und ein anderes *zu vernehmen*, das nicht sie selbst ist. Gerade dieses Moment der Transzendenz, des Über-sich-hinausseins fehlt der psychologischen Gesamtkonzeption Jungs, und es ist richtig, wenn man von einem »apersonalen Zug« seiner Seelenlehre spricht.[45] Die Tätigkeit des Kollektiv-Unbewußten, die Realisierung der Archetypen, durch die die Enge des Bewußtseins und der Bewußtheit gesprengt werden soll, ist nach Jungs ausdrücklicher Meinung nichts anderes als ein Akt der »Projektion«. Es wird ein subjektiver Vorgang, der sich ehedem an einer Ursituation des Lebens entfaltet und in den Archetypen bildhaft vergegenständlicht hat, in die objektive Außenwelt verlegt. So bleibt die Seele in der Realisierung der Archetypen immer nur bei sich selbst, sie entwirft ihre Bilder gleichsam auf die Innenfläche einer Kugel, in der sie lebt. »Jung lehrt im Seelenhaus heimisch werden, aber er sperrt darin ein; die Türe

[45] V. E. v. Gebsattel, Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens. In: Studium Generale, 1950, S. 275

zur Transzendenz ist verstellt.«[46] Das zeigt sich besonders deutlich bei Jungs Auslegung des religiösen Erlebens. Auch die religiösen Vorstellungen erscheinen bei ihm als Projektionen endothymer Urerfahrungen, aber sie sind kein eigentliches Vernehmen von etwas, keine Begegnung, kein Empfangen, kein Angerufenwerden vom Transzendenten. Die Seele bleibt auch als vorindividuelle, kollektive Seele in ihr eigenes Gehäuse eingeschlossen, sie wird schlechthin als binnenhaft verstanden. Zum Ganzen der Seele gehört aber nicht nur die *subrationale* Bilderwelt der Archetypen, die im Traum und in den Mythologien erscheinen, sondern auch die *transrationale* Welt der Ideen, der geistigen Sinngehalte des Seins, um die es letzlich in den Strebungen und Gefühlsregungen des Über-sich-hinausseins geht. »Die menschliche Psyche ist ein Geistwesen, das seiner Natur nach über den psychischen Raum hinausweist und hineinragt in die metaphysische Welt. Diese ganze Dimension wird von Jung eingeebnet und in den intrapsychischen Raum umgebogen.«[47] Zwar wird von Jung die »Wirklichkeit der Seele« entdeckt als ein Offensein in den Bereich eines noch vorindividuellen Lebens und Erlebens, zugleich aber wird – in einem fatalen Psychologismus und Autismus – die Wirklichkeit dieses Erlebens verabsolutiert und damit verkannt, daß es zum Wesen des Menschen gehört, in seinem Erleben auch offen zu sein hin zur überindividuellen Wirklichkeit des Geistes.

[46] J. Goldbrunner, Individuation, 1949, S. 195
[47] J. Goldbrunner, a. a. O., S. 194

ABSCHLUSS

Der Begriff der »Tiefenpsychologie«. — Es ist üblich geworden, die von Freud inaugurierte und von Adler und Jung weitergeführte Betrachtung des seelischen Lebens als »*Tiefenpsychologie*« zu bezeichnen. Das hat durchaus seine historische Berechtigung. Die Schulpsychologie des vergangenen Jahrhunderts wird mit gutem Grund als reine Bewußtseinspsychologie charakterisiert. Die Wirklichkeit des seelischen Lebens erschöpfte sich für sie in dem, was wir bewußt erleben. Dies und nichts anderes war der Gegenstand ihrer Forschung. Man wird hierin mit Recht die Nachwirkung des von Descartes aufgestellten Satzes »cogito ergo sum« und der darin gegebenen Auslegung des menschlichen Seins als des feststellenden Bewußtseins erblicken dürfen. Nachdem schon Schopenhauer und Nietzsche den Blick auf die unter der Oberfläche des bewußt Erlebten gelegenen seelischen Vorgänge gelenkt hatten, war es das bleibende Verdienst der Psychoanalyse, mit der Rede vom Unbewußten und ihrer genaueren Präzisierung aufgezeigt zu haben, daß das Seelische *mehr* ist als das, was wir je und je im Bewußtsein erfahren, daß das, was wir seelisch sind, viel weiter reicht als das, was wir als unser Bewußtsein feststellen.

Es konnte aber nicht ausbleiben, daß auch die psychoanalytische Sicht ihre Einseitigkeit mit sich brachte, weil sie von krankhaften Fällen der Erfahrung, vor allem den seelischen Störungen der Psychoneurosen ausging und die hier gefundenen Zusammenhänge verallgemeinerte. Sicher waren die Fälle, in denen die Psychoanalyse Freudscher Prägung erfolgreich angewandt wurde, weitgehend durch verdrängte Sexualwünsche bedingt. Entsprechendes gilt für die Erfahrungen Adlers. Aber daraus kann noch nicht geschlossen werden, daß in jedem Menschen Sexus und Machtstreben die dominante tiefenpsychologische Bedeutung haben, die ihr die beiden Autoren zuschreiben, womit der Begriff der Tiefenpsychologie auf den Tatsachenbereich des ins Unbewußte verdrängten Sexus bzw. Machtstrebens monothematisch eingeengt wurde. Die tatsächliche Polythematik des menschlichen Antriebslebens bringt es mit sich, daß auch andere Regungen der Verdrängung anheimfallen können, Regungen etwa des Gemütes oder des Gewissens. Auch Regungen des Mitgefühls oder der echten Liebe oder des religiösen Suchens — um nur einige Beispiele zu nennen — können verdrängt werden und auch solche Verdrängungen können vom Unbewußten her das seelische Gleichgewicht stören und eine Unstimmigkeit im Ganzen der Person zur Folge haben.

Die Rede von der »Tiefenpsychologie« bleibt aber auch dann noch zu eng,

wenn der Begriff der Tiefe auf den Bereich des *Verdrängten* beschränkt wird. Denn Tiefe hat das seelische Leben vor allem auch dadurch, daß die Vorgänge im Außenbereich des Erlebens, des Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens sowie des wirkenden Verhaltens durchformt und weitgehend determiniert sind von der Thematik des menschlichen Seins, die in der Tiefe des *endothymen Grundes* verankert ist und in Trieben, Strebungen, Gefühlsregungen und stationären Gestimmtheiten gelebt wird. Das seelische Leben hat Tiefe gerade auch insofern, als das, was wir an der Oberfläche des Bewußtseins erleben, von den endothymen Erlebnissen je und je durchtönt und profiliert ist.

Und schließlich erhält der Begriff der Tiefe in der Lehre vom seelischen Leben noch eine letzte Bedeutung, sofern die unterste Schicht im Aufbau der Person, der *Lebensgrund* in das aktuelle Erleben hineinwirkt, nämlich als Gedächtnis, in dem sich unsere Vergangenheit verdichtet hat.[48] Wir sind in jedem gelebten Augenblick die Geschichte unseres schon gelebten Lebens. Wir sind von frühester Kindheit an geprägt durch Eindrücke, die wir gehabt, und Erfahrungen, die wir gemacht haben; so durch die Bildwirkung der heimatlichen Landschaft und der menschlichen Umgebung, durch die Atmosphäre unserer Familie, durch die Erfahrungen an Vater, Mutter, Geschwistern und anderen Personen. Wir sind geprägt durch Erschütterungen und Erhebungen des Gemütes, die uns das Schicksal gebracht hat. So liegt der Widerschein unserer gesamten Vergangenheit auf jeder unserer Gegenwarten. Dies gilt nicht nur für das, was wir je und je erstreben, fühlen, denken, vorstellen und tun. Schon jede Wahrnehmung ist von unserer Vergangenheit geprägt, ohne daß diese an die Oberfläche unseres Bewußtseins tritt.[49]

Wenn wir also den Begriff der *Tiefe* in seiner tatsächlichen, für das seelische Leben gültigen Weite verstehen, dann beschränkt sich sein Umfang keineswegs auf den Bereich des Verdrängt- oder des Kollektiv-Unbewußten, sondern er wird zu einem Grundbegriff der Psychologie überhaupt. Er bringt zum Ausdruck, daß unser Seelenleben sich nicht in dem erschöpft, was wir an der Oberfläche des Bewußtseins feststellen, sondern daß es seine Hintergründe und Untergründe hat, die ins Ungewußt-Unbewußte verdämmern und bis ins Bewußtlos-Unbewußte hinabreichen, und daß das Unbewußte zur Wirklichkeit des seelischen Lebens ebenso gehört wie das bewußt Erlebte. Psychologie kann von ihrem Gegenstand her gar nicht anders gedacht werden denn als »Tiefenpsychologie«. Damit wird

[48] Vgl. G. Pfahler, Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe, 1950

[49] vgl. auch L. Zeise, »Der Begriff der Tiefe«, in: »Seelenleben und Menschenbild«, hg. v. A. Däumling, 1958

aber dieser Begriff, genau genommen, überflüssig. »Tiefenpsychologie« ist nicht mehr eine besondere Theorie des seelischen Lebens, sondern der dem Seelischen allein angemessene Aspekt.

Die Einheit der Psychologie. — So und nicht anders verhält es sich auch mit den Titeln, die sich andere Richtungen der Psychologie gegeben haben. Es ist heute überflüssig, von einer »Ganzheitspsychologie« (etwa im Sinne F. Kruegers) zu sprechen; denn das seelische Leben darf gar nicht anders gedacht werden denn als ein integratives Ganzes, das sich in unterscheidbaren Einzelteilen ausgliedert. Und sofern dieses Ganze in Teilganze gegliedert (strukturiert) ist und Gestalt besitzt, ist auch der Begriff der »Gestaltpsychologie« nicht *mehr* als die Bezeichnung für eine historisch notwendig gewordene Blickrichtung der wissenschaftlichen Seelenkunde. Psychologie ist nur als Gestaltpsychologie möglich. Freilich in einem viel weiteren Sinne als ihre Vertreter es selbst verwirklicht haben. Wenn diese den Gesichtspunkt der ganzheitlichen Gestaltetheit des seelischen Lebens mit Recht gegen die tradierte Auffassung der Elementenpsychologie programmatisch in den Vordergrund rücken, so müßte es die letzte Konsequenz sein, die unterscheidbaren seelischen Bereiche, auf denen das Gesetz der Gestalt im einzelnen nachgewiesen wurde, die Bereiche also des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens und Handelns selbst wiederum — und zwar unter Einschluß der von der »Gestaltpsychologie« kaum beachteten Gefühle — als Glieder einer Ganzheit aufzufassen; als Glieder nämlich jenes Ganzen, das wir im Bereich des Menschlichen als *Person* bezeichnen. Den Gesichtspunkt der Gestaltetheit des seelischen Lebens bis zu diesem Punkte vorzutreiben, die Integration der wissenschaftlich erforschten Teilbereiche und Einzeltatsachen des Erlebens zu einem zusammenhängenden und strukturierten Ganzen zu vollziehen und damit die Ausrichtung der Psychologie auf ein *Gesamtbild des Menschen* zu gewinnen — das war das Anliegen der von uns als »Aufbau der Person« gegebenen Darstellung.[50]

Was ferner die Rede von einer »dynamischen Psychologie« betrifft, so sagt ihr Initiator McDougall selbst, sie müsse ihre Besonderheit verlieren und zur Psychologie schlechthin werden, sobald alle Psychologen die Zielstrebigkeit alles Seelischen, seine dynamische Gelenktheit erkannt und anerkannt haben (vgl. S. 124). Und wenn wir uns schließlich an den Gegensatz von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie erinnern, so wurde ja schon früher gesagt, daß die Psychologie eine Schlüsselstellung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften inne hat, die in der Leib-Seele-

[50] Vgl. F. Heinemann (»Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie«, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. V, 1950): »Die Integration der zerstreuten und auseinandergefallenen Teile zu einem Ganzen, die Wiedervermenschlichung des Menschen, das ist die uns gestellte Aufgabe.« (S. 23 f.)

Einheit begründet liegt und sowohl die eine wie die andere Betrachtungsweise notwendig macht.
Die Psychologie kann also ihrem Gegenstand gar nicht anders gerecht werden denn als Tiefenpsychologie, Ganzheitspsychologie, Gestaltpsychologie und dynamische Psychologie. Und als solche muß sie die naturwissenschaftliche und die geisteswissenschaftliche Methode gleichermaßen zum Einsatz bringen. Es ist heute an der Zeit zu erkennen, daß die Richtungen der Psychologie, die sich wissenschaftsgeschichtlich herausgebildet und die die Begriffe der Tiefe, der Ganzheit, der Gestalt, der dynamischen Fundierung oder die naturwissenschaftlich-experimentelle bzw. die geisteswissenschaftlich-verstehende Methode zu ihrem Programm und Signalement erhoben haben –, daß alle diese Richtungen auf einer Verschiedenheit der Aspekte beruhen; genau so, wie auch der Gliederung in »allgemeine Psychologie«, »Entwicklungspsychologie« und »Charakterologie« eine jeweils besondere Fragestellung zugrunde liegt. In solcher Weise aspektbestimmt ist auch die »Sozialpsychologie«, die das beseelte Einzelwesen unter dem Gesichtspunkt seiner Bezüge zur Mitwelt betrachtet und die seelischen Vorgänge innerhalb der verschiedenen Gemeinschaftsformen aufzuhellen sucht. Auf die Verschiedenheit zwischen Leistungs-, Verhaltens- und Erlebnisaspekt, unter denen sich das seelische Leben unserer Erfahrung darbietet, wurde schon hingewiesen (S. 54). So ist denn noch einmal daran zu erinnern, in welchem Ausmaße gerade das seelische Leben eine Betrachtung unter *verschiedenen Aspekten* erfordert (vgl. S. 40 f.). Die gegenseitige Ergänzung all dieser Aspekte ist es, was die *Einheit der Psychologie* ausmacht.
In der Mannigfaltigkeit der Aspekte aber kommt nichts anderes zum Ausdruck als die Mannigfaltigkeit der Bezüge, in die das Seelische verflochten ist. Das seelische Leben des Menschen hat ja einen eigenartig *dialektisch-intermediären* Charakter. Es ist gestellt zwischen die Wirklichkeit des naturhaften Lebens und die überbiologische Welt des Geistes. Es hat an jeder dieser Wirklichkeiten teil und gehört doch keiner ausschließlich an. Seinen symbolischen Ausdruck findet diese Zwischenstellung im vertikalen Verlauf der »aufgerichteten Leibgestalt« (A. Vetter) des Menschen. Aber auch in horizontaler Richtung ist das seelische Leben ein dialektisch-intermediäres Geschehen. Es ist der *Dialog* zwischen dem Einzelwesen und der es umgebenden Welt. Es ist der Widerschein dieser Welt und zugleich, im Verhalten zu ihr, Verwirklichung des eigenen Seins. Es ist verflochten in Leistungszusammenhänge, in denen es sich objektiviert, und es ist sich zugleich subjektiv gegeben in der Intimität seiner Innerlichkeit und in der Mitte des personalen Selbstes. Es ist eingebunden in den geschichtlichen Wandel der Zeiten und zugleich die Wiederkehr von Urphänomenen menschlichen Seins.

Und in all diesen Bezügen ist das seelische Leben des Menschen je und je das Sein eines einmaligen, unvertauschbaren und unwiederholbaren Einzelwesens, herkommend aus und verankert in einem metaphysischen Urgrund. Dieser tiefste und letzte Bezug menschlich-seelischen Seins liegt freilich jenseits der Erkenntnis aller empirischen Psychologie. Das metaphysische Geheimnis der Individualität, das, was Gott mit jedem Einzelwesen gemeint hat, kann nicht mehr rational erfaßt und zum Gegenstand einer Aussage gemacht werden. Allein in der Liebe ist dem Menschen ein Organ verliehen, den anderen in seiner Einmaligkeit, Unvertauschbarkeit und Unwiederholbarkeit zu sehen. Um so mehr ist es Gebot jeglicher psychologischen Bemühung, bei aller begrifflich formulierten Aussage über den anderen sich dessen nicht mehr aussagbarer Individualität bewußt zu bleiben und sie zu respektieren. Nur indem sie dieses Gebot erfüllt, kann die Psychologie als Wissenschaft vom Menschen ihre eigene Menschlichkeit erweisen.

NAMENVERZEICHNIS

Ach, N. 87, 439, 445, 485, 526
Adler, A. 42, 125, 127, 187, 207, 211, 335, 336, 562, 594, 629, 638
Alexander, F. 50, 112
Allers, R. 143
Allport, G. 152, 336
Aristoteles 18, 116, 412, 437
Arnim, B. v. 329
Augustinus 203, 205, 261, 405 f.
Ax, W. 324

Bahnsen, J. 58, 315, 341
Barth, P. 127
Becher, E. 226
Bechterew, W. 469
Beck, W. 67 f.
Bentham, J. 127
Bergson, H. 47, 131
Bertalanffy, L. v. 467, 469
Bertram, E. 585
Bierbaum, O. J. 344
Bierens de Haan, J. A. 461, 469
Blake, R. R. 386
Bleuler, E. 294, 417, 483, 605
Bollnow, O. F. 49, 267, 279, 316, 429, 546, 616
Braun, E. 101, 117
Brentano, F. 439
Breuer, J. 625
Brugsch, Th. 143, 587
Brunner, J. S. 386
Bühler, Ch. 477
Bühler, K. 54, 92, 136, 421, 423, 439, 441, 442, 444, 467, 473, 475, 477, 478, 479
Bumke, O. 101, 604, 628
Buytendijk, F. J. J. 112, 226, 231, 232, 287, 358, 359, 390, 450, 464, 469, 473, 602
Byron, Lord G. 145

Cameron, F. 211
Cannon, W. 112
Carrel, A. 23, 26, 27, 109, 271, 514
Carus, C. G. 71, 594, 612 f.
Catell, R. B. 67
Cäsar 192, 324, 543
Cervantes, M. de 344
Claparède, Z. 386, 419
Clauss, L. F. 179, 576
Comte, A. 79
Conrad, J. 268
Curti, M. 50
Cuvier, G. 383

Dante 343
Darwin, Ch. 206, 275
Demosthenes 336
Descartes, R. 43, 102, 114, 614, 638
Dewey, W. 50
Dilthey, W. 37 ff., 48, 64, 84, 89, 91, 92, 220, 428 f., 514, 616
Dollard, J. 177, 210
Doob, L. 210
Dostojewskij, F. M. 132, 159, 165 f., 185, 297, 548 ff.

Ebbinghaus, H. 353, 378, 389, 409, 416, 483
Eckehart, Meister 132, 436, 569, 589
Epikur 126
Erdmann, B. 40, 432
Ewald, G. 110, 244, 326

Fabre, I. H. 358 f., 468
Fechner, G. 86, 89, 604
Fichte, J. G. 45, 573
Fischel, W. 220
Freud, S. 99, 125, 127, 140 f., 142, 206 ff., 212, 415, 535, 539, 558, 559 ff., 594, 624 ff., 635, 638
Freyer, G. 568
Frisch, K. v. 359, 388

Fröbes, J. 353
Fromm, E. 74
Frost, W. 572, 583, 591

Galsworthy, J. 144
Galvani, L. 85
Gebsattel, V. E. v. 636
Gehlen, A. 50, 129, 131, 432, 447, 448, 449, 456, 464
Gide, A. 149
Giese, F. 550
Girgensohn, K. 87
Glaukon 126
Goethe, J. W. v. 18, 131, 137, 196, 212, 247, 263, 266, 268, 292, 306, 329, 367, 427, 450, 514, 533, 569, 594, 608
Goldbrunner, J. 634, 637
Goldstein, K. 470
Grassl, E. 513, 528
Grau, J. 443
Grillparzer, F. 311, 312
Groos, K. 92, 422
Grossart, Fr. 101, 218
Gruehn, W. 87
Guardini, R. 175
Gundolf, F. 329

Häberlin, P. 66
Hamsun, K. 163
Hartmann, E. v. 181, 321, 341
Hartmann, N. 101, 273, 425, 531
Hattingberg, H. v. 264
Haym, R. 541
Hebbel, Fr. 267, 545
Hegel, G. W. F. 181, 321, 450
Heidegger, M. 317, 318, 431, 580ff.
Heinemann, F. 640
Hellpach, W. 110f.
Helmholtz, H. v. 361
Helwig, P. 39
Hempelmann, F. 359
Herbart, J. Fr. 86, 89, 222, 552
Herder, J. G. 45, 88, 148, 435, 569
Hering, E. 92, 370, 391, 394, 619, 621
Hess, W. R. 100
Hesse, H. 202, 269
Heyer, G. R. 305, 612ff.
Heymans, G. 545
Heyne, M. 569
Hobbes, Th. 127, 194
Hoeffding, H. 403
Hoffmann, E. Th. A. 556
Hoffmann, H. F. 101, 544
Hofstätter, P. 88, 353, 385
Hölderlin, Fr. 268, 307
Homburger, A. 578, 598
Hoppe, F. 168
Huch, R. 594
Hull, C. L. 474
Hume, D. 45
Husserl, E. 55
Huxley, A. 109
Huxley, Th. H. 469

Ibsen, H. 296
Ichheiser 516

Jaensch, E. R. 101, 399, 584, 585, 586, 587
James, W. 163, 173, 307, 448
Janet, P. 418
Jaspers, K. 95, 146, 164, 200, 297, 341, 398, 429, 433, 442, 485, 536, 563, 566, 575, 582, 584, 586
Jean Paul 191, 541
Joel, K. 557
Jung, C. G. 42, 68, 179, 563, 592, 594, 629, 630ff., 636ff.

Kallikles 126
Kant, I. 86, 99, 138, 140, 199, 203, 204, 254, 255, 265, 277, 282, 384, 431, 432, 493, 507, 536, 579, 596
Katz, D. 123, 373, 381, 385, 386
Keller, G. 155, 566f.
Kerschensteiner, G. 58, 193, 195
Kierkegaard, S. 140, 145, 319
Kietz, G. 83
Kirchhoff, R. 520
Klages, L. 33, 46, 61, 83, 122, 129, 164, 167, 193, 209, 218, 222, 226, 229, 298, 383, 481, 484, 485, 532, 545, 568, 584, 592f., 612ff., 636

Kleist, H. v. 215, 590
Kleist, K. 117
Klötzel 605
Koffka, E. 37, 373
Kohler, I. 369
Köhler, W. 37, 373, 377, 396, 414, 475
Kunz, H. 190
Kraus, F. 100, 305, 611
Kretschmer, E. 179, 316, 354, 357, 419, 537 f., 558 f., 585, 603
Kries, J. v. 231
Kroh, O. 101, 445, 470, 551, 603
Krueger, F. 37, 64, 222, 224, 226 f., 640
Külpe, O. 439
Kunz, H. 429, 496, 501

Lange, J. 315, 417 f.
La Rochefoucauld, F. de 127
Lasswell, H. O. 161
Lavater, J. K. 137
Le Bon, G. 535
Leibniz, G. W. 45, 588, 594, 607
Lersch, Ph. 41, 43, 55, 70, 73, 76, 83, 227, 270, 427, 540, 545
Lessing, G. E. 556
Lewin, K. 37, 125, 168, 381, 460, 465, 488, 603
Lewy, F. H. 143, 587
Lichtenberg, G. C. 333, 557
Ljesskow, N. 270
Lindworsky, J. 353, 367, 485, 526
Lipps, Th. 195
Liszt, v. 419
Locke, J. 45
Lorenz, K. 384, 469
Lotze, H. 219, 615
Lückert, H. R. 209
Lunk, G. 193
Luther, M. 569

Macchiavelli, N. 127
Marbe, K. 439
Marte, H. 369
Maudsley, H. 605
Maurois, A. 145
McDougall, W. 34, 50, 125, 128, 209, 214, 220, 424, 469, 640
Messer, A. 80, 439, 446
Metzger, W. 89, 373
Meumann, E. 603
Meyrink, G. 80
Michotte, A. 378
Miller, N. E. 117, 210
Mommsen, Th. 192, 543
Mönkemöller, O. 419
Mörike, E. 307 ff., 312
Mowrer, O. 210
Müller, J. 388
Murray, H. A. 428
Murphy, G. 211, 386

Naffin, P. 109
Newcomb, Th. M. 507
Nietzsche, F. 45, 71, 78, 98, 145, 156, 157, 159, 167, 260, 262, 308, 320 f., 333, 341 f., 407, 485, 495, 515, 533, 557, 563, 579, 585, 591 ff., 608, 615, 638
Nohl, H. 101, 144, 203
Novalis 43, 540 f., 556

Obenauer, J. 277
Odebrecht, R. 224
Ortega y Gasset 179
Österreich, T. K. 523
Otto, T. 222, 280

Palágyi, M. 462 f., 612, 615 f.
Pareto, V. 127
Pascal, B. 545
Pawlow, I. P. 459 f., 469
Petermann, B. 377, 448
Petersen, N. 30
Pfahler, G. 62, 510, 603, 639
Pfänder, A. 41, 60, 129, 566, 570
Piaget, J. 437
Planck, M. 206
Platon 101, 116, 195, 203, 266, 271, 276 f., 385, 432, 539
Plotin 319
Plutarch 324, 556
Postman, L. 386

Ramsey, G. V. 386
Reko 109
Richter, L. 84
Rickert, H. 19 f.
Rieffert, J. B. 83
Roenau 523
Roffenstein, G. 595, 606, 610
Rohde, E. 320
Rohracher, H. 353, 362, 461, 602
Rorschach, H. 428
Rosenzweig, S. 211
Rothacker, E. 29, 101, 111, 117, 305, 456, 592, 610
Roux, W. 24, 28
Rudert, J. 129 f., 280
Rüfner, V. 109

Sander, F. 373, 375, 376
Sartre, J. P. 198, 342
Scheler, M. 228, 252, 257 ff., 264, 381, 452
Schiller, Fr. 156
Schilder, P. 461 f., 490
Schjelderup-Ebbe 158, 424
Schlegel, F. 143
Schneider, K. 164, 184, 296 f., 326, 547, 609
Schnieder, E. 584
Schopenhauer, A. 45, 128, 131, 149 f., 159, 203, 252, 259 f., 276, 319, 341, 506, 552, 591, 638
Schröder, P. 281
Schubert, G. H. 540, 556
Schweitzer, A. 132
Scupin, E. u. G. 423, 477
Sears, R. 210
Seidel, G. 591
Seif, L. 44
Seifert, Fr. 592
Selz, O. 445
Sganzini, C. 47
Shakespeare, W. 198, 307, 312, 515
Simmel, G. 357
Speer, E. 269
Spinoza, B. de 194, 588
Spranger, E. 89, 158, 161, 197, 202, 277, 550
Stendhal 264, 267, 268, 509
Stepun, F. 585
Stern, W. 212, 225, 285, 293, 303, 378, 419, 428, 430, 450, 453, 477, 478, 488, 496, 497, 602
Stifter, A. 300 f.
Storm, Th. 238
Stratton, G. M. 368 f.
Strehle, H. 83
Strindberg, A. 294
Stumpf, C. 360

Thiele, R. 77, 102, 117, 544
Thomae, H. 491, 604, 605
Thorndike, E. 474
Tieck, L. 540, 556
Tinbergen, N. 469
Tolman, E. C. 475
Trojan 83
Tumlirz, O. 378

Uexküll, J. v. 18, 29, 213, 220, 359, 379 f.
Urbantschitsch, V. v. 399, 605

Vetter, A. 51, 283, 363, 429
Vierkandt, A. 257
Volkelt, J. 544

Watson, J. B. 54
Weber, E. H. 392
Weber, Marianne 270
Weber, Max 161
Weizsäcker, V. v. 461, 469
Wellek, A. 65, 89, 282, 283
Wenzl, A. 433
Werner, H. 19, 20
Wertheimer, M. 37, 373
Wilde, K. 371
Wilde, O. 139
Windelband, W. 70, 594
Wittkower, E. 112
Wölfflin, H. 84
Wundt, W. 37, 45, 88, 125, 227, 353, 408, 483, 603, 620

Zeise, L. 639
Ziehen, Th. 244, 483

SACHVERZEICHNIS

Abhebung 303
Abscheu 239 f.
Abstraktion *441 f.*, 502
Abstraktionsfähigkeit 502 f.
Abulie 214
Achtung *254 ff.*, 256, 283
  Selbst- *251*, 255, 327
Adaptation 391
Aetiologie 56
Affekt [-e] *225 f.*, 242, 483
  -handlung 481
  - des höheren Seelenlebens 225
  Primitiv- *225 f.*, 243
  -pumpen 568
Affinität 63
Aggression *187 ff.*, 210 f., 309, 314
Aggressionstrieb s. Trieb
Aggressivität 188, *189*, 236, 243, 324
Aha-Erlebnis 479
Akkommodation 371
Altern 27
Amnesie 417 ff.
  Par- 418 f.
  physiogene 417 f.
  psychogene 418
  retrograde 417
  senile 417
Anforderung 168
Angemutetwerden *31 f.*, 35, 216
Angst 245, *316 ff.*, 320
  Binnen- 318 f.
  Lebens- *317*, 323
  Welt (existentielle) - *317 f.*, 342
Anlage 623
Anpassung 23, 43, 394, 479
  Erwartungs- 577
Anspruch 167, 246, 338
Anspruchsniveau *167 f.*, 338
Anstrengungsbereitschaft 508, *526 f.*
Anthropologische Fragestellung 70 ff., 130, 131 ff.
Antipathie 253 f., 270, 282, 420
Antizipation 27, 47, 124, 378, 384, 421, 422, 424, 425, 430, 431, 462 f.
Antizipierendes Schema *378 f.*, 383, 445
Antriebsarmut 214
Antriebserlebnisse *122 ff.*, 446, 482, 483, 498
  Arten der - 131 ff.
  - des individuellen Selbstseins 133, *147 ff.*, 205
  - des lebendigen Daseins 132, *135 ff.*, 205
  Mannigfaltigkeit der - 205 ff.
  Spezifizierung und Gliederung der- *125 ff.*, 131 ff.
  - s. auch Strebungen
  - des Über-sich-hinaus-seins 133 f., *175 ff.*, 205
  Wesen und Bedeutung der - 123 ff.
Antriebskraft 518
  -losigkeit 214, 528
  -stärke 213 ff.
Apathie 214
Apperzeption 241, *603 f.*
  noëtische 604
  pathisch-vitale 604
Arbeit 527
Archetyp 563, *631 f.*, 634
Ärger *235 f.*, 239, 313
Argwohn 246
Armierung der eigenen Position 164
Arroganz 168
Arteriosklerose 417
Askese 139, 200
Aspekt [-e] *53 f.*, *75 f.*
  anthropologischer *70 ff.*, 75, 128, 130, 131 ff.
  Erlebnis- 53 f.
  Leistungs- 53 f.
  Verhaltens- 53 f.
  Verschiedenheit der - 40, *571*

Assimilation 23, 391, 408
Assoziation [-en] *411 ff.*, 445
  Gesetz der - 385, 412
  mittelbare - 606
Assoziationsprinzip 415
Auffassungsgabe 508
Aufforderungscharakter 380, 603
Aufhellung, strukturelle 66
Aufmerksamkeit 390, *406 f.*, 487, *601 f.*
  fixierende 603
  fluktuierende 603
  pathische 602
  willkürliche 378, *487*, 522, 602
Aufregung 225, *241 f.*, 323
Auge 363 ff.
Ausdruck 435, *480*, *567 f.*, 576, 588
Ausdruckserscheinungen 480, *567 f.*
  mittelbare 83
  unmittelbare 82 f.
Auslöseschema 384
Autismus 179
Autonomie, Gesetz der funktionalen 152, 159, 625
Autoritätsanspruch 323

Bauplan *18*, 471
Bedauern 258
Bedeutsamkeit 31, 218 f.
  Gesetz der 387, 394
Bedeutsamkeitsganzheit *407 f.*, 413, 415 f., 456
Bedürfnis [-se] 30, 35, 122 f., 125, 379, 380
  -befriedigung 125
  -reduktion 474
  Kontakt- 178
  metaphysisches *202 f.*, 275
  Anlehnungs- 323, 325, 518
Befangenheit 323, 335
Befürchtung 244, *288 ff.*, 424
Begabungen 211 f.
Begriff 437 ff.
  akzentuierender *39 ff.*, 217
  charakterologischer 60 f.
  determinierender *39 ff.*, 216
  Urteil und - 441 f.
Begriff, Vorstellung und 437 ff.
Begriffsbildung 437 ff.
  Entwicklung der - 440 f.
  psychologische *39 ff.*, 54
Behalten 406
Behaviorismus 54, 84
Bekanntheitserlebnis 405
  -qualität 403, 416
Bemerken 29, 35, 216, 347
  sinnliches - *350 ff.*, 443 f., 444, 454, 455
Beschaulichkeit 137
Bescheidenheit 168, 335
Beschreibungsbegriff 65
Besinnlichkeit 310
Bestürzung 287
Betriebsamkeit 137, 310
Betroffenheit 287, 323
Bewegungsentwurf *462*, 489
  -gestalt 228, *461*, 489
  -phantasie 462 f.
  -sturm 242 f.
Bewunderung 272, 281, 282
Bewußtheit 439, *589 ff.*, *595 ff.*, 608
  Hiatus der 35, 482, 489 f., 547, 608
Bewußtsein *595 f.*, 597, 598, 608, 609 f., 614, 633
  Enge des -s 608
  Situations- 287 f.
  Unter- 628
Beziehungserfassung 440 f., 443
Bild 455, 456, 635
  -agglutination *537*, 541, 561
  -eindruck *455 ff.*, 500
  -erleben im Traum 539 f.
Bindung 274, 281, 282. *283 f.*
Binnenhaftigkeit des Seelischen 227
  Dogma der - 43
Biologie 93
Biotonus 110, 326
Blasiertheit 298, 333
Bosheit 160, 185
Brutalität 258

Charakterbegriff, ethischer 58
  phänomenologisch-ästhetischer 58

Charakterbegriff, psychologischer 59
Charakterkunde *57 ff.*, 82
Charakterologie *57 ff.*, 75, 640

Dankbarkeit 169, 282
  Gefühl der - s. Gefühl
Daseinsthematik 128, *131 ff.*, 345
Daseinsverwirklichung 70, 130
Demut 165, 278, *333*
Denken 477 ff., 496, 497, 500, *531 f.*, 571 ff.
  anschauliches 503 f.
  Beweglichkeit des -s 510 f.
  Denkdisziplin 557
  denkendes Erfassen 29, *431 ff.*, 453 f., 496 f., 500
  endothymes Leben und - 505 ff.
  existentielles 572
  folgerichtiges 495, *504*
  geistige Funktion des -s *449 ff.*, 453, 532
  Gestaltcharakter des -s 445 f.
  Gründlichkeit des -s 511
  - als Ichfunktion 495
  intellektuelle Funktion des -s *447 ff.*, 450 f., 477
  Richtung des -s 509 f.
  Sehen und - 363
  Selbständigkeit des -s *507 ff.*, 510
  unanschauliches 503 f.
  Verlauf des -s 445 ff.
  Vollzugsformen des -s 436 ff.
  Wille im - 506
Depression 311, 335
Despotismus 161
Determinierende Tendenz 445, *488*
Determinismus 492
Dichtung 450
  - und Psychologie 88
Differenzierung 19, 26, *34 ff.*, 56, 359
Diffugität 63
Disparation, Gestalt- 371
  Längs- 369
  Quer- *369*, 370 f.
Disposition 59 ff.
Dissimilation 23, 391
Drang *30*, 123, 126
  Daseins- 235
  Erlebnis- *143 ff.*, 194, 297, 582
  Geltungs- *161 ff.*, 192, 246, 328
  Gesellungs- 177 ff.
  Gestaltungs- 191 f.
  künstlerischer *201 f.*, 276
  Lebens- 131, *135 ff.*, 191, 234, 287
  Schaffens- *190 ff.*, 201
  Taten- 324
  Tätigkeits- *135 f.*, 191 f., 192, 422
  Vergeltungs- *169 ff.*, 185, 189, 249
  Wissens- *193 f.*, 450
Dressur *36*, 412, 473
Duldsamkeit 344
Durchsetzungsfähigkeit 525

Echtheit 597
  Anthropologie der - 586 ff.
  - und Unechtheit 565 ff.
Egoismus 127, 146, *149 ff.*, 188, 192, 236, 246
  gesunder *153 f.*, 338
  Kollektiv- 157
Egoität 151, 152
Egozentrisch 166, 330
Ehrfurcht *278 f.*, 281, 282
Ehrgeiz 192, 267, 338
Eidetische Phänomene 399 f.
Eigenschaften 59 ff.
  Leistungs- 61
  Prim- 67
  Verhaltens- 60
  Wesens- 61
Eigenmachtgefühl 315, *322 ff.*, 327, 514 f., 517, 525
  Arten des -s 322 ff.
  asthenisches *322 f.*, 509
  dämonisches 325
  Empfindlichkeit des -s 326
  sthenisches 322 ff.
Eigenschaftsbegriffe 60
Eigensinn 517 f.
Eigentätigkeit 24 ff., 44 f.
Eigenwertgefühl s. Gefühl
  -streben s. Strebungen

Eigenwilligkeit 518
Einbettung 303
Einfall 610
Eitelkeit 330
Ekel 234 f.
  geistiger 234
  physischer 234
Ekstase 319 ff.
Empfindlichkeit 333, 337
  Gehörs- 390
  Geruchs- 390
  Schmerz- 390
  Unterschieds- 392 f.
Empfindsamkeit 299
Empfindung [-en] *351 ff.*, 353, 372, 387, 391
  Bewegungs- 355, 368
  Farb- 367, 391
  Gefühls- 360
  Gehörs- 361 f.
  Geruchs- 357, 360, 391
  Geschmacks- 356, 360
  kinästhetische 355
  Lage- 368
  Licht- 364, 392
  Schmerz- 360
  Tast- 360, 376
  Temperatur- 360
  - und Wahrnehmung *351 f.*, 375, 376, 378
Empörung 225, *274*, 275, 343
Endokrinologie 108 f.
Endothyme Versandung 552
Endothymer Grund 103, *121 ff.*, 199, 215, 346, 458, 496, 498, *530 ff.*, *534 ff.*, 550, 551 ff.
  stationäre Gestimmtheiten des -es s. Gestimmtheiten
  Tiefe des -es 588, 592, 638
Endothymes Leben u. Denken 505 ff.
Engramm 621
Enthusiasmus 343
Entrüstung *274*, 275
Entschlossenheit 323, 522, 571
  Un- 522
Entschluß 491, 518
  -fähigkeit 513 ff., 522
  Festigkeit des -es 522
  Leichtigkeit des -es 522
  -losigkeit 513, 516
  -unfähigkeit 323, 513
Entsetzen 225, *239 f.*
Enttäuschung 288, 290, 313
Entwicklung 18 ff., *34 ff.*, 134, 177, 191, 197, 202, 352, 358
Entwicklungslehre, evolutionistische 206
Entzeitigung 201
Entzücken 225, *239*
Erfahrung 385, 397, 446, 467, 471 ff.
Ergriffenheit, künstlerische *275 ff.*, 282
  metaphysische 277 f.
  religiöse 279 f.
Erinnerung 46, 428, 619
Erinnerungsausfälle 417 ff.
Erinnerungsgeschehen 46, 71 f., 402 ff.
  Formen des -s 403 ff.
  Gesetzmäßigkeiten des -s 406 ff.
Erinnerungsoptimismus 407
  -störungen 416 ff.
  -täuschungen 419 f.
  -treue 419
Erinnerungsvorstellungen 47, *401 ff.*, 424, 500
  freisteigende 404
  gebundene 403
  herbeigerufene 404
  markierte 404 f.
  ungebundene 403
  unmarkierte 404 f.
Erklären 90, 444 f.
Erklärungsbegriff 65
Erleben *32 ff.*, 347, 614, *618 ff.*
  Aktualitätsstufen des -s 595 ff.
  Ansprechbarkeit des -s *298 ff.*, 300, 315, 502
  ästhetisches 139
  Aufbau des -s 103 ff.
  Außenbereich des -s *347 ff.*, 359, 463, *495 ff.*
  biologische Thematik des -s 50

Funktionskreis des -s *28 ff.*, *34 ff.*, 104, 216, 302, 303, 347 ff., 359, 458, 465, 481, 498 ff.
Geistige Thematik des -s 51
Innenbereich des -s *348 ff.*, 359
Kernbereich des -s 601
künstlerisches 275, 276 f., 281, 299
Leben und - *32 f.*, *616 ff.*
Nach- 257
Randzone des -s 601
reflektiertes 597
religiöses *297 ff.*, 280, 282, 342, 345, 451, 636 f.
schlichtes *595 f.*, 598, 606 ff., 612
sprachfähiges 432, *433 ff.*
Tatbestand des -s 28 f.
Tiefe des -s *299 ff.*, 406, 502, 568
Traum- *535 ff.*, 556
Wachheit des -s 33
Zeitlichkeit des -s *46 ff.*, 347, 402
Erlebnis [-se]
Aha- 479
Anmutungs- 216 f., 218, 221
Antriebs- s. Antriebserlebnisse
Begriff des -s 143, 295
-begriffe 54
Bekanntheits- 405
-bereich 295, 502
-drang s. Drang
endothymes 484, 485, 495, 499, *531 f.*, 546 f.
-fähigkeit 213, *295 ff.*, 298
Gefühls- 301, 569
-impotenz 333, 569, 582, 584
Klassifikation der - 52 f.
-nachbild 80
Minderwertigkeits- 250, 334
- des Scheiterns 291
Systematik der - 52 f.
-unfähigkeit 214, *296 ff.*, 582
Ernst 199, 339, 343
Eros, platonischer *194 ff.*, 266, 276
Ersatzbefriedigung 207, 212
Erschrecken *240 f.*, 323
Erwartung *286 f.*, 383
Erwartungsanpassung 577 f.
Erwartungsspannung 280
Ethik 493
Exaltiertheit 569
Experiment 85 ff.
Anwendbarkeit des -s 87 f.
Grenzen des -s 87 f.
physikalisches 85 f.
psychologisches 86 ff.

Fähigkeiten 212 f.
Fanatismus 171, 187, *215*
Farben 363, 364
Gefühlswirkung der - 367
-konstanz 395
Kontrast- 366
-pyramide 365 f.
-theorie, psychologische 92, 391 f.
-transformation 395
Farbseher 367
Feindseligkeit 313, 314
Flucht in die Krankheit 165
Form [en] 363, 364
-seher 367
Forschheit 323
Fortpflanzung 28, 49
Fovea centralis 364
Fragealter, erstes 441
- zweites 444
Frau 195, 270, 471, 545 f., 547, 608, 61
Freiheit 173, 175, *436 f.*, 492 ff., 497
Fremdbeobachtung 82 ff.
Freude 225, 235, *236 ff.*, 239, 267, 282, 289
Mit- 257, 263
Schaden- *249 f.*, 258
Schaffens- *271*, 281, 282
Frohheit 307, 315
Un- 307, 313, 315, 323
Frustration 210 ff.
Frustrationstoleranz 211
Fügsamkeit 323
Funktionslust s. Lust
Furcht *244*, 245, 288, 317, 323
Schicksals- *289*, 317, 323, 424

Ganzheit *19 ff.*, *36 ff.*, 58, 114, 351, 408, 461, 471
Gedächtnis *46 f.*, 119, 402, 472, 619
Erfahrungs- 46, 402, 403, 412, 425, 472
-hypothese, physiologische 621
Reproduktions- *402 ff.*, *405 f.*
Spezial- 407
-spuren 410
Gedanke *439*, 442
Geduld 286, 344
Un- 286
Gefühl [-e] (siehe auch Gefühlsregungen) 216, 483, 540
Ambivalenz der - 294
ästhetisches 276
- der Dankbarkeit 250
Ehr- 328
Eigenmacht- s. Eigenmachtgefühl
Eigenwert- 255, *327 f.*, 334
- der Gefühllosigkeit 297
gemischte 293 f.
Gerechtigkeits- 273, 282, 283
gerichtete 221
Glücks- 236
höhere 119
Lebens- 304 ff., 515
Lebens-, Erregungsformen des - 316 ff.
leibliche 119
Lust-Unlusttheorie der - 227, 228
metaphysische 277 f.
Minderwertigkeits- s. Minderwertigkeitsgefühl
Mit- *257 ff.*, 263, 279, 282, 283, 344
mitmenschliche 280
- der Niederlage 248
noëtische 271
normative *273 ff.*, 282
Pflicht- 273, 282, 283
Schicksals- 285 ff.
Selbst- 304 f., 315, *321 ff.*, 337, 407, 419
Selbstwert- *505*, 518, 581
transitive 279
- des Triumphes 248
Gefühl der Unzufriedenheit 246
Welt- s. Weltgefühl
Zart- 261
- der Zufriedenheit 246
Gefühlsansteckung 259 ff.
-äußerungen, pragmatische 480, 482
-bereich 280
-bewegung 224
-empfindung 360
-erregbarkeit 298
-erregung *225 f.*, 241, 505
-gewißheit 544, 545
-impotenz 296 ff.
-kombination 293 ff.
-komplex 293
-lähmung 296
-mensch 542 ff.
-tiefe 407, 587
-theorie [Wundts] 227
-valenz 381, 386, *406 f.*, 540
-zustände 216, 303
-zustände, leibliche 304 ff.
Gefühlsregungen (siehe auch Gefühle) *215 ff.*, 302, 303, 345, 346, 347 f., 386, 484, 499
Antriebsgestalt der - *226*, 230, 231, 480, 499
Antriebsstärke der - 225
Arten der - 226 ff.
- des Egoismus 246
- des Eigenwertstrebens 250
- der enthebenden Teilhabe *275 ff.*, 281
- des Füreinanderseins 257 ff.
gegenständliches Wertquale der - 222, 229, 230
- des Geltungsdranges 246 ff.
individuelle Unterschiede der - 295 ff.
- des individuellen Selbstseins 240 ff.
- des lebendigen Daseins 230 ff.
- der liebenden und verpflichtenden Teilhabe *272 ff.*, 281, 340
- des Machtstrebens 246 ff.
- des Miteinanderseins 253 ff.
die mitmenschlichen *253 ff.*, 281

Gefühlsregungen, normative *273 ff.*, 281
Phänomenologie der - 221 ff.
Primitivformen von - *240 f.*, 243
Qualität der - *226*, 229, 230
- der schaffenden und wissenden Teilhabe *271 f.*, 281
- der Selbsterhaltung 240 ff.
Systematik der - 228 ff.
Tiefe der - *223 f.*, 299
die transitiven *253 ff.*, 280, 282, 285, 451
- des Über-sich-hinaus-seins *253 ff.*, 301
unechte 565
- des Vergeltungsdranges 249 ff.
Gegenwart, Begriff der 48, 294
Gehässigkeit 186, 309
Gehirnerschütterung 244, 417
Gehirn und Seele 107
Geist 133, 431, 636
Geistigkeit 512
-zustände, Geistreichelei 575
Gelassenheit 315, 333
Geltungsanspruch 163, 338
-bewußtsein *328 f.*, 331, 334
-drang s. Drang
-sucht s. Sucht
Gemeinschaft 260
Gemeinschaftsformen 69
Gemüt 261, *280 ff.*, 300, 312, 339, 341, 450, 451, 453, 499
-losigkeit 261, 282
Gemütlose Psychopathen 184
Genießen *232 f.*, 236, 308
Genießer 139
Genugtuung 249
Genuß *137 f.*, 232, 235, 357
-mensch *139 f.*, 526
-streben s. Strebungen
-sucht s. Sucht
Geopsychische Erscheinungen 110
Geräusche 361
Gerechtigkeit 262, 273 f.
Gerede *573 f.*, 581
Gereiztheit 189, 243, 313, 323, 333
Gerissenheit 452
Geschlechtstrieb s. Trieb
Gesinnung 63, *184*, 574
asoziale 184
mitmenschliche 184 ff.
soziale 184
Gestalt
-charakter der Handlung 461
-charakter der Wahrnehmung 351
-faktor 352, 354, *372 ff.*, 397
-idee 18, 24, 28
-konstanz 396 ff.
-prinzip 352, *371 ff.*, 397, 400, 413
-prinzip, Erklärung des -s 376 ff.
-psychologie s. Psychologie
-transformation 396 f.
Transponierbarkeit der - 372, 376
-wahrnehmung 91, *373 ff.*
Gestimmtheiten
aktuelle 217, 223, 303
psychosomatische 304 f., 305
stationäre – des endothymen Grundes 32, 104, *216 f.*, *301 ff.*, 345, 346 f., 348, 349, 498, 570
stationäre, Ordnung und Gliederung der - 304 ff.
Getue 570, 573
Gewissen 261, *283 ff.*, 301, 319, 494, 499
Gewißheit 443
Gewohnheit 472, 473, 490, 527
Gewöhnung 23
Gleichgültigkeit 214, *296*
Gleichmut 314
Glück 236
Graphologie 83
Grausamkeit 160, 258
Größentransformation 395
Größenwahn 329
Großmut 172
Güte 180, 261, 309, 310, 314, 344
Gutmütigkeit 168, 172

Halluzination 399
Haltlosigkeit 521
Haltungsbegriffe 61
Handeln 429, *459 ff.*
intelligentes - 476

Handlung [-en] *459 ff.*, 481
Affekt- 481
antriebsunmittelbare *481 ff.*, 501, 609
Arten der - 464
automatisierte *489 f.*, 501, 609
einsichtige 481
Erfahrungs- *471 ff.*, 482
Gerichtetheit der - 460
Gestaltcharakter der - 461
Impuls- 481, 488, 489
Instinkt- *466 ff.*, 472, 476, 481
intelligente 482
Reflextheorie der - 459 f.
Trieb- 481
Wahl- 488, *490 ff.*, 501, 513
Willens- *482 ff.*, 500, 513
Willens-, einfache *487 ff.*, 501
zweckbezogene 480
zweckneutrale 480 ff.
Handschrift 83
Härte 262
Hartherzigkeit 261
Haß *186*, 198. 270 f.
-liebe 294
Hedonismus 127
Heiterkeit *307 ff.*, 310, 312, 316, 318, 339, 343
Helfenwollen 180
Herablassung 333
Hermeneutik 84
Herzlichkeit 258, 261
Herzlosigkeit 325
Heuchelei 565, 576
Hirnpathologie 107 f.
Hochmut 329, *332 f.*
Hoffnung 226, *287 f.*, 290, 340
Hohn 257, 344
Horizontale Betrachtung d. Seelischen 52, 99, 103, *347 ff.*, 457, 481, *498 f.*
Hormone und Seele 108 f.
Horopter 370
Humor s. Weltgefühl des -s
-losigkeit 333, 344, 345
Hypnose 606
Hysterische Persönlichkeit 315, 568, *583 ff.*
Hysterische Reaktion 583

Idealismus, erkenntnistheoretischer 385
Ich 484, 485, 486, 495, *498*, 516, 520, 547, 560, 595, 596
-bewußtsein 485, 595
-erlebnis 486
-kern 497, 500, 598, 634
Idee *182 ff.*, *196 ff.*, 198, 263, 264, 273, 277, 341, 451, 452, 637
- des Menschen 70, 531, 532
Impulsiv 547
Indeterminismus 492
Individuation 151, 175, 319, 320
Innerlichkeit 31, *121*, 280, 565, *567 ff.*, 588 f.
Innerung *588*, 622
Instinkt 34, 383, *468*, 472, 608
-handlung *466 ff.*, 472, 476, 481
-reife 470
Integration 19 ff., *36 ff.*, *62 ff.*, 454, 499
horizontale 553
- der Schichten 471 ff.
vertikale 553
Integrationszusammenhang *38 ff.*, 63, 117
Intellekt 431
Intellektualismus 544
Intelligenz 63, 66, *475 f.*, *479*, 511 f.
- und Geistigkeit 511 f.
menschliche 476
Sonderformen der - 512
tierische *475*, *478*, 481
Interessen *193 ff.*, 196, 212, 381, 407, 509, 570
Intuition 426, 431, 432, 610
Ironie 298, 343, 344, 345
Irritabilität 25

Jostscher Satz 411
Jugend 288, 325, 329

Kälte 261, 325
Kausalität *89 f.*, 492
Kausalzusammenhänge 90

Kernfläche 370
Kind 31, 134, 135, 136, 137, 140 f., 147, 150, 183, 191, 192, 199, 202, 253, 288, 299, 354, 358, 399, 407, 421 ff., 433, 444, 457, 464, 475, 476, 485, 503, 517, 523, 550 f., 577
Kindertagebuch 85
Kindheit 198, 288, 326
Kleinmut 335
Klimakterium 109
Koexistenz, zweipolige 43, 67, 221, 429
Koketterie 331
Kombinationsfähigkeit 510
Kommunikation 22 f., *42 ff.*, 123, 178 ff., 362
Kompensation 23, *41 f.*, *211 f.*, 334, *335 f.*, 583, 634
direkte 335
- im Als-ob 336, 629
- der nächsten Chance 336
Konflikt 112, 208
Konstanz
Ding- 397, 455
Gestalt- 396 ff.
Größen- 395
-phänomen 394
-prinzip 394 ff.
Konstruktionsspiel s. Spiel
Kontakt
-ablehnung 179
-bedürfnis s. Bedürfnis
-bereitschaft 178
-fähigkeit 213
-fremdheit 179
-scheu 179
Kontrastfarben 366
Simultan- 367
Sukzessiv 367
Konvergenz 370, 371
Konzentration 487, 522
Korrespondierende (identische) Netzhaut-Punkte 369
Korsakow'sche Krankheit 418
Kränkbarkeit 333, 337
Kulissenhaftigkeit der Triebziele 129 f.
Kultur 205
Kunst, Erleben der - s. Erleben
-trieb s. Trieb
-werk 276 f.
Kurzschluß, affektiver 244

Langeweile 138, 145, 233
Latenzzeit *409 f.*, 420, 619
Laune 315
Launenhaftigkeit 315
Leben *32 ff.*, *599 ff.*
- und Erleben *32 ff.*, *616 ff.*
Merkmale des -s 18 ff.
- und Seele 616 ff.
Zeitlichkeit des -s 25 ff.
Lebensangst s. Angst
-drang s. Drang
-gefühl s. Gefühl
-grund *107 ff.*, 115, 347, 470, 497, 498, 530, 599, 612, 613
-grund, Erleben des -es 118
-grundstimmung s. Stimmung
-lüge 430
-mitte 31
-träger, beseelter 28, 622
Leibgeschehen, organisches 107
Leib-Seele
-Einheit 111
Verhältnis von - *113 ff.*, 116
- als polar-koexistentielle Ganzheit 114
Leichtsinn 340
Leiden 230 f., 232
Leidenschaft 215
Leistung 135, *191 f.*
Leistungsbegriffe 54, 62, 476
-ehrgeiz 192 f.
-streben s. Strebungen
Lernen 36, 44, 406, 408, 414, 474
Lerntheorien 46, 474 f.
Libido 127, *140 ff.*, 205, 206, 212
Liebe *181 ff.*, 200, 262, 266, 267, 284, 344, 345
despotische 160
Eigen- 330, 419
erotische *181 ff.*, *266 ff.*, 269, 281
-fähigkeit 269, 342

Liebe, geschlechtliche 191
humane *181 ff.*, 269 f., 281
mitmenschliche *181 ff.*, 262 ff., 282
- zu etwas s. Strebungen
- zu etwas, Ergriffenheit der - 272 f.
Liebenswürdigkeit 259
Logik 437, 445, 446
- der Psychologie 39 ff.
Logistik 433
Lust *232 f.*, 357, 412
Funktions- 92, 191, 235, 422
-Unlusttheorie der Antriebe 126
-Unlusttheorie d. Gefühle 227, 228, 232
Wol- 141
Unternehmungs- 324
Lustigkeit *310 f.*, 343

Macht
-anspruch 338
-mensch 161
-streben s. Strebungen
-trieb s. Trieb
-wille *157 ff.*, 188, 244
-wille, Formen des -s 159 f.
Man, das 580
Maniriertheit 609
Manisch-depressives Irresein 316
Mann 159, 195, 270, 545, 547, 609, 610
Maschine 20, 21, 26
Maske *576*, 579, 582, 584
Materialismus 114
Mathematik 433
Melancholie 335
Melancholiker 326
Melodie 20, 372
Merkbild 213
Metaphysisches Bedürfnis s. Bedürfnis
Methoden, geisteswissenschaftliche 89 ff.
naturwissenschaftliche 89 ff.
Methoden, psychologische 77 ff.
Experiment 85 ff.
Gelegenheitsbeobachtung 85
Fremdbeobachtung 82 ff.
Selbstbeobachtung 77 ff.
Mimik 83
Minderwertigkeitsgefühl 250, 332, *334 ff.*, 505, 518, 629
protestierend. (kompensierendes) 335
resignierendes 335
sentimentales 337
Mißgunst 309, 313
Mißmut 235, *313 f.*, 315, 323 338, 341, 343, 505
Mißtrauen 245, 309
Mitleid 226, 257, 259 f., 262 f.
Mitmenschliche Bezogenheit, Grad der 177 ff.
Mitwelt 68, 176
Mneme 46, 471
Mnemotechnik 408
Motiv 491 ff.
Schein- 491
- und Ursache 89
Motivation 56
Motivationszusammenhänge 90 f., 492

Nachahmung 177, 441, 471, 592
Nachbild
eidetisches 605
Erlebnis- 80
negatives 92, 366, 399
positives 49
Nachdenken 609
Nacherleben s. Erleben
Nachgiebigkeit 323
Naivität 590, *597*
Namengebung 434, *441 f.*, 448
Naturwissenschaft *206 f.*, 492
Nebenzentren, seelische 627, 628
Neid 170, *247 f.*, 259, 309, 339
Existenz- 247
Nervensystem
vegetatives 116, 118, 225, 242, 305, 557
Zentral- (= kortikales) 107, 118, 351
Nervosität, konstitutionelle 242
Netzhaut 364
Neugier 194
Neurose 209, 553, 633
Theorie der - 44

Niedergeschlagenheit 311
Noëtischer Akt *431*, 443
- Habitus 502 ff.
- Horizont 225
Weite des -s 509
Nüchternheit 543

Oberbau
noëtisch-willensmäßiger 242
personeller 102, 105, 348, 457, *495 ff.*, 498, 500, 530 ff., 534, 539, 551, 560, 563, 589, 598
personeller, Begriff des -s 496 ff.
personeller, Charakterologie des -s 501
Onanie 142
Ontogenese 57
Ontologie, philosophische 100
Optimismus 340 f.
Optische Täuschungen 374 f.
Organisation des Vorgehens 489, 527 f.
Organsymbolik 112
Orgasmus 141, 321

Pansexualismus 142, 207
Pantomimik 83
Paralyse 417
Pedanterie 298
Perseveration 510
Person *75 f.*, 497, 498, 639
Aufbau der - *99 ff.*, 458, *498 ff.*, *530 ff.*
Begriff der - 173
- und Charakter 76
Kortikal- 100, 117, 118
s. Selbst, personales
Tektonik der - 530 ff., 551, 565
Tiefen- 100, 102, 117, 305 f., 316, 611
Vital- 117, 118
Pessimismus 340 f.
räsonierender 341
resignierender 341
Pflanze 24, 285, 600
Pflicht 262, 273 f.
-mensch 200

Phänomenologie 55
Phantasie 47, 384, *420 ff.*, *427 ff.*, 463 f.
Bewegungs- 463 f.
Furcht- *424*, 428, 454, 500
Märchen- 423
planende *424 f.*, 501
psychologische 374
schöpferische (Real-) *425 ff.*, 431, 432, 500, 610
sensorische 463
Spiel- 421
Traum- 428
Ur- 48, *384 ff.*, 397, 400, 402, 412, 420, 426, 427, 430, 463, 635
Vorstellungs- 47, *369 ff.*, 401, *427 ff.*, 462, 500
Wunsch- 211, *423 f.*, 428, 430, 454, 500, 522, 542, 566
Pharmaka, psychische Auswirkung der 109
Pharisäertum 331
Pharmakopsychologie 109
Philosophie *203*, *204*
- der Seele 70, 588
Phylogenese 57
Physiognomisches Welterleben 457
Physiologie 92, 115, 352
Hirn- 100, 107
Präformationstheorie 19
Präsenzzeit, psychische 49
Primeigenschaft, charakterologische s. Eigenschaften
Primitivcharaktere 243
Psychastheniker 419
Psychoanalyse 99, 127, 142, 207, 638
Psychologie 17, 446
allgemeine *52 ff.*, 74, 641
Aspekte der - 75 s. Aspekt
Assoziations- 383, 385, 413, 414, 437, 439, 446
Bedürfnis- 123
Bewußtseins- 557, 598, 636
Denk-, experimentelle 87, 439, 445
descriptive 55
dynamische *124*, 640
Einheit der - 74, *641 ff.*

Psychologie, Elementen- *36f.*, 640
Empfindungs- 352
entlarvende 91
Entwicklungs- *56f.*, 76, 82, 641
experimentelle 414
Ganzheits- 37
Gedächtnis- 410
Gefühls- 228
geisteswissenschaftliche *93f.*, 640
Gestalt- *37ff.*, 35 ., 373, 421
Gliederung der - 52ff.
Individual- 127, 159, 207, 335f., 638
Kinder- 85
- als Lehre vom Verhalten 45, *54*, 465
Logik der - 39
Massen- 534f.
Methoden der - s. Methoden, psychologische
naturwissenschaftliche *36f.*, 43, 44, 86, *89ff.*, 92, 206, 641
Para- 556
- der Person 74ff.
- und Philosophie 73
physiologische 365, 389
Sinnes, 352, 389
Sozial- *67ff.*, 641
Struktur- 37
Tiefen- 319, 410, 492, 594, *636ff.*
Tier- 82
Ton- 362
Traum-, experimentelle 557
voluntaristische 45, *125*
Wahrnehmungs- 373
Willens- 87
- der Zeugenaussage 419, 429
Psychopath, explosibler 547
Psychopathologie 416
Psychophysik 352
Psychophysische Zusammenhänge 93
Psychosomatische Medizin 112
Psychosomatische Zusammenhänge 93, 107, 112, 119, 225
Pubertät 109, 142, 144, 197f., 423

Rache *169*, 185, 249
Radikal 67
Rationalisierung 491
Reaktionsbasis 60
Reduktion, strukturelle 67
Reflex [-e] 36, *459*, 460f.
angeborene (unbedingte) 459f.
-bewegung *458*, 460, *468ff.*
erworbene (bedingte) 459f.
Reflexion 589
Regeneration 22
Regression 142, 212
Reifezeit 72, 134, 172, 175, 202, 288, 423
Reiz *350ff.*, 387
adäquater 387
-schwelle, absolute 389, 390
-schwelle, Gesetz der 388ff.
-unterschiedsschwelle, Gesetz der 392ff.
Religiöses Erleben s. Erleben
- Suchen 203, 275
Resignation 225, 290, 314, 341, 345, 505
Ressentiment *169*, 186, 236, 248f., 297, 309, 314, 339
Reue *251f.*, 282, 284, 334
Ritterlichkeit 256
Rücksicht 261
Rücksichtslosigkeit *185f.*, 261, 324
Rührseligkeit 259

Sacherfassung 455ff., 464, 500, 636
Sadismus 160, 189
Sanguiniker 326
Sarkasmus *186f.*, 342, 344, 345
Satanismus 160
Satz 442
Einwort- 444
gegliederter 444
Mehrwort- 444
Schadenfreude 258f.
Scham *251*, 282
Scharfsinn 512
Schauspieler 585f.
Scheinheiligkeit 323
Scheuheit 323, 335
Schichtung [Schichten] *99ff.*, 495, *530ff.*

Schichtung im Aufbau der Person *103 ff.*, 118, *530 ff.*
Begriff der - 101
Dissoziation der - 551 f.
einseitige Akzentuierung der - 534 f.
Integration der - 530 ff.
Prinzip der - *99 ff.*, 114
-theorien *99 ff.*, 116 f.
Schizophrenie 296 f., 588
Schlaf 554
Schlagfertigkeit 511
Schlauheit 452
Schluß 442, 504
Urteil und - 443
Schmerz *230 ff.*, 239, 305
-empfindlichkeit 390
körperlicher 231
seelischer 231
-punkte 353
-sinn 353
Schock 241, 323
apperzeptiver 241
Schreck 225
Schüchternheit 323, 335
Schwermut 72 f., 310, *311 ff.*, 339, 343
Seelenkunde s. Psychologie
Bereich der - 17 ff.
Fragestellungen der - 51 ff.
vorwissenschaftliche 94 f.
wissenschaftliche 94 f.
Seele und Leben 616 ff.
- und Welt, Einheit von *42 f.*, 67, 221 228, 301, 305, 347, 348, 349, 429
Seelisches Leben, Eigenart des -s 34 ff.
Sehnerv 363
-raum 355
Sehnsucht 197 f.
Selbst 579
(geistig-) personales 65, 173, 284, 285, *497 f.*, 553, 563, 590
soziales 173
Selbstbeherrschung 521
-beobachtung 77 ff.
-beobachtung, Einwände gegen die 78 f.
Selbstbeherrschung, vermittelte 82
-bestimmung 485
-beurteilung 78
-bewegung 24, 135 f.
-bewunderung 330
-disziplin 521
-entfaltung 19, 21, 24, 34, 430
-erfahrung 78
-erhaltung *21 f.*, 24, 34, *41 f.*, 147, 194, 239, 240, 322, 326, 330, 356, 449, 452
-erhaltungstrieb s. Trieb
-findung 533, 554, 564
-gefälligkeit 249, 330
-gefühl s. Gefühl
-gefühl, kollektives 157
-gerechtigkeit 330
-gestaltung 19, 21 f., 34
-herrlichkeit 325, 485
-kritik 505
-losigkeit 156 f.
-regulierung 22, 41 f.
-sicherheit 324
-sucht s. Sucht
-täuschung 79, 82, 506, 593
-überwindung 521
-unsicherheit 323, 335
-verherrlichung 330
-vernichtung 292, 297, 343, 582
-vertrauen 323, 325, 327
-verwirklichung 175, 430, 533, 554
Selbstwertgefühl 315, *327 ff.*
aristokratisches 330
dämonisches 329 f.
Empfindlichkeit des -s 337
gehobenes 328 ff.
narzistisches 330 f.
sachlich-mittelbares 331 ff.
Schwerpunkt des -s 328 f.
unechtes 331 ff.
unkritisches 329
Selbstzucht 521
Selektion, psychische 167, 213
Sensualismus 45
Sentimentalität 313, 337
Sexus *140 f.*, 560, 561, 624

Sichbegnügen 338
-besinnen 405, 416
-gekränkt-fühlen 248, 308
-geschmeichelt-fühlen 248 f.
-verdrießen 235
-vergnügen 290
-verletzt-fühlen 248
-zeitigen 26, 48, 217
Sinn 339, 340, 450, 451, 453
-denken 453
-zusammenhänge 91 f.
Sinn [e]
Druck- 392
Empfindlichkeit der - 387 ff.
Fern- 360
Gehörs- 361
Geruchs- *356 f.*, 358, 359, 376
Geschmacks- *356 f.*, 358
Gesichts- *363 ff.*, 368, 393
höhere *360 ff.*, 376
Kälte- 353
kinästhetischer *355 f.*, 358
Nah- 361
niedere *357 ff.*, 376
Schmerz- 353 f.
Tast- *353 f.*, 358, 369
Wärme- 353
Sinnesbereiche, höhere 360 ff.
-bereiche, niedere 353 ff.
-empfindlichkeit 388 ff.
-energie, Gesetz der spezifischen -n 387 f.
-organe 350 f.; der Haut 353 f.
-psychologie s. Psychologie
Situation *460*, 465, 468, 471
Skepsis 543, 544
Societät 68
Sorge *287 f.*, 323, 340
Sperrung 419
Spezialisierung 19, 26
Spiel 136, 199, 471
kindliches 92
Konstruktions- 191
-theorie 92, 422
Spott *256*, 344
Sprache 178, 362, *432 ff.*, 452, 457
Sprache und Denken 432 ff.
Entwicklung der - 440
Nennfunktion der - 441
Sprechweise 83
Stäbchen 364
Statistik 87
Staunen 271, 277, 281, 282
Stimme 362
Stimmung [-en] *305 ff.*, 505
Lebensgrund- 302, *304 ff.*, 314
Lebensgrund-, Arten der - 304 ff.
Stimmungslabilität 315
-mensch 546
-periodizität 316 f.
-verlauf 314 ff.
Stoffwechsel 23
Stolz 330, 331, 332, 333
Streben s. Strebungen
Strebungen [Streben] *122 ff.*, 212, 219, 301, 345, 347, 378, 379, 380, 384, 386, 428, 482, 483, 499, 513
s. Antriebserlebnisse
Eigenwert- *172 ff.*, 189, 250, 284, 327
- der enthebenden Teilhabe 200 ff., 275
- des Füreinanderseins *180 ff.*, 257
- und Gefühlsregungen *215 ff.*, 228, 308
Geltungs- 191, 207, 211, 236, 505, 582, 584
Genuß *137 ff.*, 192, 232
Gesellungs- 177
Herrschafts- 524
individuelles Schicksal der - 209
Konvergenz und Divergenz der - 208
Leistungs- 136, *191*
- der liebenden Teilhabe *195 ff.*, 272, 282
Macht- 188, 207, 211, 236, 246, 517
- des Miteinanderseins *176 ff.*, 253
- der mitmenschlichen Liebe 262
- der mitmenschlichen Teilhabe *176 ff.*, 253
Nachhaltigkeit der - 213, *214 f.*
normative *199 ff.*, 273

Strebungen, Ordnung u. Spezifizierung der - 125 ff.
- der schaffenden Teilhabe 190 ff.
Stärke der - 213 ff.
- des Über-sich-hinaus-seins 174, *175 ff.*, 301, 451, 453, 636
- der verpflichtenden Teilhabe *198 ff.*, 273, 339
- der wissenden Teilhabe *193*, 271
Strenge 262
Strohfeuer 300
Struktur 19 ff., 36 ff., 62 ff.
Begriff der - 64
Sublimierung 127, 142
Theorie der - *205 f.*, 212
Substanz der Persönlichkeit 579
seelische 568, 581, 582, 588
Suchbild 213, *380 ff.*, 384 f., 386, 400
Suchen *379 f.*, 386, 445, 449
dranghaftes 30, 35, 498 f.
Sucht 161, *215*
Eifer- 248
Geltungs- *163*, 211, 256, 309, 339, 505, 517
Genuß- 139
Hab- 154
Herrsch- 161, 338
Kritik- 505, 508
Rach- 185
Selbst- *153 ff.*, 338
Sensations- 145
Zweifel- 323
Summe 19
Sympathie *253 f.*, 282, 420

Tagträumen 423
Tastraum 354
Teilnahme 258, 310, 312
-bereitschaft 261
wertfühlende 281
Temperament 528 f.
Tiefe 299, *300 f.*, 453, 568, 574, 579, 590, 592, *638 f.*
Tiefensehen 370
Tiefsinn 512
Tier 17, 29, 33, 50, 122, 148, 158, 177, Tier 181, 187, 188, 209, 220, 242, 243, 285, 307, 327, 356, 358 f., 379, 389, 433, 434, 466, 469, 472, 475, 479, 481, 599 f.
Tod 203, 239, 311
Tollkühnheit 325
Töne 361, 362
Transzendenz 133, 278, 636
Trauer 225, *238 f.*, 282, 302, 567
Traum 211, 542, *554 ff.*, 606, 632
-arbeit 561
- als Ausgleich 554
- Bedeutung des -s 555 f.
- als Ergänzung 562 f.
- als Nachholung 559
Phänomenologie des -s 535 ff.
-phantasie 427
-psychologie, experimentelle 556
- und Schlaf 554
- als Selbstbegegnung 563 f.
-symbolik 560 f.
-theorie (Freuds) 559
Ursache des -s 557 ff.
Wach- 423
-zensur 560, 561
Trauma 142
Traurigkeit 302, 307, 310, *311 ff.*, 313, 316, 323, 324, 335, 338, 340, 344
Trieb [-e] 30, *122 ff.*, 219, 345, 379, 380, 381, 427, 484
Aggressions- 187 ff.
Fortpflanzungs- 122
Geschlechts- *144 f.*, 188
Herden- 177
Kunst- *201 f.*, 203
Lebens- 132
Macht- 562
Nachahmungs- 177
Nahrungs- 129
Selbsterhaltungs- 41, 122, 130, *147 ff.*, 188
Spiel- 235
Unterwerfungs- 161
Triebfeder (s. auch Strebungen) 122, 192, 218

Triebhafter Mensch 546 f.
-handlung 481
Triebtheorien, athematische 129 f.
monothematische 126 f., 207, 562, 638
polythematische *129 f.*, 638
Trotz 517 f.
-alter, erstes 150, 486, 517
Trübsinn 311
Typus 40, 179 f.
Darbietungs- 576
extravertierter 179
introvertierter 179
schizothymer 179, 255, 262
S-hy- 585
zyklothymer 179

Übelwollen 185 ff.
Überdruß 233
Übermut 310
Überraschung 286 f.
Überzeugung 272, 443, *571 f.*
Umfeld, charakterologisches 64
Umgangsqualitäten 354, 422, 464
Umwelt 22, 23, 25, 28 f.
Unaufrichtigkeit 655
Unbeständigkeit 521
Unbewußt, das -e 590, *594 ff.*, *604 ff.*
Bewußtlos [vital] 105, 305, 611, 622
Dispositionell- *619 ff.*, 628, 632
Kollektiv- 629
Ungewußt- *604 ff.*, 628
Unreflektiert- 608
Verdrängt- 624 ff.
Unechtheit 165
Anthropologie der - 587 ff.
Charakterologie der - 583 ff.
Echtheit und - 565 ff.
Phänomenologie der - 565 ff.
Würzeln der - 577 ff.
Unentschlossenheit 323
Unterwürfigkeit 333
Unwahrhaftigkeit 565
Unwille 313, 325
Ursache und Motiv 89 f.
Urteil *442 ff.*, 572
- und Begriff 442 f.
Entwicklung des -s 444
als »Feststellung« *442 f.*, 448
- und Schluß 443
Urteilsfähigkeit 504

Verachtung *254 ff.*, 270, 283
Selbst- 225, 251
Verantwortung 283, 339, 344, 493, 514, 574
Verbindlichkeitsbewußtsein 154, 199, 282
Verbitterung 235, 341, 343
Verdrängung 265, 319, 407, 418, *552 f.*, *624 ff.*, 638
Verdrossenheit 235, 313, 339, 341
Verehrung *256 f.*, 282, 284
Vererbung 28, 49
Vergleich 440
Vergnügen 235, 236, 237
Miß- 235
Vergnügtheit *310 f.*, 315
Verhalten 84, 348
einsichtiges 36, *475 ff.*
einsichtiges - und Denken 478
Sich- 24 ff., 44
wirkendes 32, 35, 347, 348, 459, 500
Verhaltensbegriffe 54, 61
-eigenschaften s. Eigenschaften
Verlegenheit 323, 335
Verletzbarkeit 290, 337
Verliebtheit 265
Verlogenheit 565
Verschlagenheit 452
Verstandesmensch 543
Verstehen 90
Verstellung 323, 576
Versuch und Irrtum 473
Vornahme 488
Vertikale Betrachtung des Seelischen 52, *99 ff.*, 103, 347, 457, 481, 498
Vertrauen 245
Verwegenheit 324
Verwöhnung 169
Verwunderung 271

Verzagtheit 335
Verzweiflung *291 f.*, 343
biologische 292
existentielle 292
Vitalität 110, 145
Vitalkraft 326
Vokal 362
Vorsatz 488
Vorstellendes Vergegenwärtigen 384, *398 ff.*, 443, 444, 454
Vorstellung [-en] *398 ff.*, 442
Allgemein- 401, 437, 438, *439 ff.*, 454, 500
- und Begriff 437 ff.
Einzel- 401, 438, 439, 455, 500
Erinnerungs- 46, *401 ff.*, 421, 425, 438
Phantasie- 401, 421, 438, 500
Wahrnehmung und Vorstellung 398
Wesen und Bedeutung der - 398
Vorstellungsphantasie 47, 402, *420 ff.*, 427
Formen der 421 ff.
-raum 363, 399
-verlauf 538
Vorurteil 507

Wachstum 18 f.
Wahnsinn 320 f.
Wahrnehmung 29, 91, 350, 372, 377, 381, 386, 438
- und Empfindung *351 f.*, 375, 376, 378
Gestalt- 92, *373 ff.*, 384
Gestaltcharakter der - 351
- und Vorstellung 398 ff.
Wankelmut 522, 523
Webersches Gesetz 387, *392 ff.*
Weichherzigkeit 262
Weltandacht 343
-angst 317 f.
-anschauung 341, 451, 575
-gefühl 304, 314, 339 ff., 349
-gefühl des Humors 343
-gefühl, nihilistisches 341
-innewerden 29, 106, 216, 347, 348, *349 ff.*, 499
Welt
-innewerden, Stufen des -s 453
-orientierung 106, *349 ff.*
-orientierung, Stufen der - 453 ff.
-schmerz 72
Werkgestaltungen 83
Wert [-e] 124, 163, 196, 219, 292, 300
Bedeutungs- 133, 182, 194, 219, 237, 239, 292, 301
Lebens- 132, 220, 240, 301
Sinn- 133, 176, 181, 191, 194, 197, 219, 237, 239, 263, 274, 281, 282, 284, 285, 292, 300
Wertergriffenheit *219 f.*, 300
-gerichtetheit 219
-grund 300
Wesensbegriffe 61
-Eigenschaften s. Eigenschaften
Widerstandsbedürfnis 526
-bereitschaft 525
Widerwille 233
Wiedererkennen 403, 416, 454
Wille zur Macht 127 f., *157 ff.*, 525, 629
Willensartung 513 ff.
-freiheit 492 f.
-haltung, äußere 524
-haltung, innere *520 ff.*, 554
-handlung 482 ff.
-handlung, einfache 487 ff.
-kraft 519 f.
-mensch 547
-psychologie 87
-ruck 488
-schulung 521
Wirklichkeitssinn 325
Wissendes Meinen 438, *439*, 448 f., 455, 456
Wohlwollen *180*, 245, 309, 316
Wollen 496, 497 f., 500, 516, *531 f.*, 571
Begriff des -s 482
Entwicklung des -s 485
- als Ichfunktion *495 f.*, 513, 516
Phänomenologie des -s 483 ff.
Technik des -s 528

Wort *433 ff.*, 447
-gedränge 444
Wunschbild 166
Wünschen 488
Wunschphantasie s. Phantasie
Wut 189, 225, *243 f.*, 274, 275

Zeit 25, 201, 202, 217, 308
äußere - 26, 48
innere - 26, 48, 217
Zentralisierung 19 ff.
Zeugenaussage 419, 429
Zielsetzung, Selbständigkeit der 324, *516 ff.*
Ziliarmuskel 368
Zorn 225, 243, *274*
Zufriedenheit 338 ff.
als Gefühlsregung s. Gefühl
Un- 308, 314, *338 ff.*
Zumutesein 123
Zweifel 272
Selbst- 335
Zyklothymie 316
Zynismus *186 f.*, 298, 344, 345